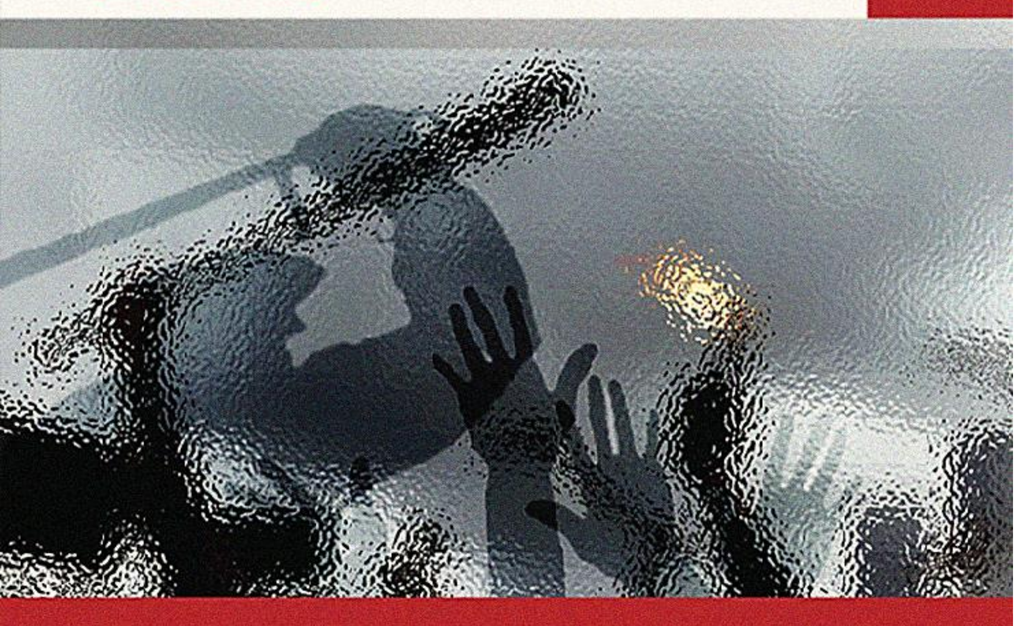
ترجمان

سلافوي جيجيك

العنف
تأملات في وجوه الستّة

ترجمة: فاضل جتكر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

العنف
تأملات في وجوهه الستّة

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

العنف
تأملات في وجوهه الستّة

سلافوي جيجيك

ترجمة

فاضل جتكر

مراجعة

فايز القنطار





الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

جيجيك، سلافوي

العنف: تأملات في وجوه الستّة/ تأليف سلافوي جيجيك؛ ترجمة فاضل جتكر؛ مراجعة فايز القنطار.

248 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 215-219) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-139-7

1. العنف. 2. العنف - فلسفة. 3. العنف - الجوانب السياسية. 4. الاجتماع السياسي، علم.
أ. جتكر، فاضل. ب. القنطار، فايز. ج. العنوان. د. السلسلة.

303.6

الناشر




شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان
هاتف: 8 - 1991837 - 00961 فاكس: 1991839 - 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/ يوليو 2017

المحتويات

مقدمة

ثوب الطاغية الدامي

ثمة قصة قديمة عن عامل اشتُبه في أنه سارق؛ إذ كانت عربته التي كان يدفعها أمامه تُفتّش كل مساء عند خروجه من المصنع تفتيشًا دقيقًا، لكن الحراس أخفقوا في العثور على أي شيء. ففي كل مرة كانت العربة فارغة تمامًا. وأخيرًا كُشف اللغز؛ كانت العربات نفسها هي ما كان يسرقه العامل.

إذا كان ثمة ما هو مشترك بين الأفكار والتأملات الخاصة بالعنف، فإن مفارقة مشابهة تتطابق مع هذا المفهوم؛ إذ تبقى في عقولنا، أولًا وقبل كل شيء، مؤشرات العنف الصريحة الواضحة متمثلة في أفعال الإجرام والإرهاب والاضطراب الأهلي، والصراع الدولي. غير أن علينا أن نتعلم فن التراجع؛ فن فك الارتباط بالإغراء المبهر لهذا العنف «الذاتي» المرئي مباشرة، الذي يقترفه شخص ما يمكن التعرف إليه بوضوح. لا بد لنا من إدراك خصائص الخلفية التي تولّد مثل هذه التفجيرات. فمن شأن خطوة كهذه أن تمكننا من أن نطيح العنف، ما يؤدي إلى إدامة جهدنا الفعلي المكرَّس لمحاربة العنف وتعزيز التسامح.

تلك هي بداية الطريق، بل لعلها الحقيقة البدهية التي يحاول هذا الكتاب تأكيدها. فالعنف الذاتي ما هو إلا ذلك الجزء المرئي من مثلث يتضمن أيضًا نمطين موضوعيين من العنف: **أولًا**، عنف «رمزي» متجسد في اللغة والأشكال، في ما يطلق عليه هايدغر «بيت وجودنا». وكما سنرى في ما بعد، فإن هذا العنف ليس فاعلًا في العلن فحسب، وليس مدروسًا على نطاق واسع، على صعيد

حالات التحريض وعلاقات الهيمنة الاجتماعية التي يُعاد إنتاجها في صيغ كلامنا المألوف، بل ثمة شكل من العنف أكثر تجذرًا لا يزال ملتصقًا باللغة بوصفها لغة، وملتصقًا بإصرارها على فرض عالم محدد للمعاني. **ثانيًا**، هناك ما أميل إلى تسميته بالعنف «المنهجي»، أو جملة تلك العواقب الكارثية الناجمة عن مضي أنظمتنا الاقتصادية والسياسية بسلاسة ويُسْر.

يكمن اللغز في حقيقة تعذُّر رؤية العنف الذاتي ونظيره الموضوعي من وجهة النظر نفسها. فالعنف الذاتي يُمارَس ذاتيًا ضد خلفية مستوى صفْري من اللاعنف الذي يُنظر إليه على أنه إزعاج واضطراب الوضع الطبيعي السلمي للأمور. أما العنف الموضوعي، فهو بالتحديد ذلك العنف الكامن في صلب هذا الوضع «الطبيعي» للأشياء، وهو غير مرئي لأنه يُديم معيار المستوى الصّفْري بالذات، الذي ندرك في ضوئه أن شيئًا ما عنيف ذاتيًا. هكذا، فإن العنف المنهجي يشبه تلك «المادة المظلمة» المعروفة في الفيزياء، ذلك النظير المقابل لعنف ذاتي شديد الوضوح، الذي ربما يكون خفيًا، لكن من الضروري أخذه في الحسبان إذا ما أردنا إضفاء معنى ما على ما يبدو أنه تفجّرات «لاعقلانية» للعنف الذاتي.

حين يغرقنا الإعلام بوابل من هذه «الأزمات الإنسانية» التي تظهر باطراد في طول العالم وعرضه، يتعين على المرء أن يتذكر دائمًا أن أي أزمة معينة لا تنفجر في وسائل الإعلام على نحو مرئي إلا بعد نضال معقد. فالاعتبارات الإنسانية الفعلية تضطلع بدور أقل أهمية مما تضطلع به جملة اعتبارات ثقافية وأيديولوجية، سياسية واقتصادية. كان موضوع غلاف مجلة **تايم** بتاريخ 5 حزيران/ يونيو 2006، على سبيل المثال، «أكثر حروب العالم فتكًا». وتضمن التحقيق وثائق مفصّلة في شأن هلاك نحو أربعة ملايين نسمة في جمهورية الكونغو الديمقراطية نتيجة العنف السياسي في العقد الماضي. ولم يتبع ذلك أيُّ أثرٍ للصخب الإنساني المعتاد؛ بل اقتصر الأمر على رسالتين من رسائل القراء، كما لو أن نوعًا ما من آليات التصفية والغربلة عرقلت وصول هذا النبأ إلى مستوى ممارسة تأثيره الكامل في فضائنا الرمزي. وبقدر من السخرية (cynical) يمكن القول إن مجلة **تايم** اختارت الضحية الخطأ للصراع من أجل

إبراز المعاناة؛ إذ كان يتعين على المجلة أن تبقى متمسكة بقائمة المشبوهين المألوفين: بالمسلمات ومحنتهن، أو بأُسَر ضحايا الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، ومكابدتها الحزن على أحبابها الذين فقدتهم. عادت الكونغو اليوم إلى البروز مجدّدًا بالفعل مثل «قلب الظلام» الذي تحدث عنه جوزف كونراد؛ ما من أحد يستطيع التصدي لها وجهًا لوجه. فموت طفل فلسطيني في الضفة الغربية، بل موت إسرائيلي أو أميركي، يساوي إعلاميًا موت مئات مضاعفة من الكونغوليين غير المعروفين.

هل نحن بحاجة إلى مزيد من البراهين على أن معنى التعاطف الإنساني في حالات الطوارئ مفبرك، ومبالغ فيه بالفعل، جراء اعتبارات سياسية واضحة؟ وما هي هذه الاعتبارات؟ للإجابة، يتعين علينا العودة إلى الوراء كي نلقي نظرة من موقع مختلف. فحين لامت وسائل الإعلام الأميركية الجمهور في بلدان أجنبية لعزوفه عن التعبير بما يكفي من التعاطف مع ضحايا هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، كان المرء يتعرض لإغراء الرد عليها بكلمات روبسبيير التي وجّهها إلى أولئك الذين كانوا يتذمرون في شأن الضحايا الأبرياء لإرهاب الثورة: «كفُّوا عن نفض رداء الطاغية الدامي في وجهي، وإلا سأقتنع أنكم تريدون تكبيل روما بالقيود»[1].

بدلًا من مواجهة العنف مباشرة، يتعرّض هذا الكتاب للعنف من ستة جوانب. فهناك أسباب تدعو إلى معاينة مشكلة العنف من زوايا مختلفة. ومُنْطَلَقي الأساس هو أن هناك ما يضفي في العمق شيئًا من الحيرة على أي مواجهة مباشرة لهذا العنف. فالرعب الهائل الناجم عن أعمال العنف والتعاطف العميق مع ضحاياه يشكلان حتمًا نوعًا من الإبهار الذي يمنعنا من التفكير. كما أن أي تطور مفهومي محايد عاطفيًا لنمطية العنف لا بد له، بالضرورة، من تجاهل تأثيره المؤلم. ومع ذلك، فهناك معنى ما يمكّن أيَّ تحليل هادئ للعنف من الإفضاء، بطريقة أو بأخرى، إلى إعادة إنتاج إرهابه أو المشاركة فيه. كما لا بد من التمييز بين الحقيقة (الفعلية) والصدق. فما يجعل روايةَ مغتَصَبة (أو أي

(1) Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror* (London: Verso, 2007), p. 47.

رواية أخرى لقصة اعتداء وإحداث جرح) صادقة، هو التعذر الفعلي للوثوق بها، المتمثّل في اضطرابها وعدم تماسكها. فلو كان ثمة ضحية قادرة على رواية قصة تجربتها المؤلمة والمهينة بوضوح، مع البيانات والدلائل المنظمة كلها على نحو متسق، لدفعتنا هذه النوعية بالذات إلى الشك في صدق الرواية. لكن تبقى المشكلة هنا جزءًا من الحل. فالعيوب الفعلية في رواية الذات المجروحة لقصة تجربتها تشهد بصدق كلامها، لأنها تشير إلى أن المضمون المكشوف «أفسد» أسلوب كشفه ولوَّثه. ويصح الأمر نفسه، بالطبع، على انعدام الصدقية وعدم الوثوق بالتقارير الشفهية لناجين من المحرقة (الهولوكوست). فمن شأن الشاهد المؤهل لتقديم رواية واضحة لقصة تجربته في معسكر الاعتقال أن ينسف شهادته جراء ذلك الوضوح[2]. هكذا فإن مقاربة موضوعي السليمة والوحيدة، تبدو مقاربة تُفْسح المجال لتنويعات من العنف. وهي مقاربة تضع مسافة فاصلة احترامًا لضحاياه.

يبدو أن عبارة أدورنو المعروفة (ليس الشعر هو ما بات مستحيلًا بعد أوشفيتز؛ بل لعله النَّثر)، بحاجة إلى تصويب[3]. فالنثر الواقعي يخفق، حيث ينجح الاستحضار الشعري لمعسكرٍ لا تُطاق أوضاعُه. بمعنى أن هذه الاستحالة إن هي إلا استحالة ممكِّنة، وأن الشعر يكون دائمًا «عن» شيء يتعذر التطرّق إليه مباشرة، فيُكتفى بالتلميح إليه. حينها يعلن أدورنو أن الشعر مستحيل (أو بالأحرى بربري) بعد أوشفيتز. فلا يجوز للمرء أن يخشى السير في هذا الأمر خطوة إضافية والإشارة إلى حكمة قديمة تقول إن الموسيقى تتكلم حين تُخفق الكلمات. فربما يكون ثمة حقيقة ما في الحكمة السائدة التي تُنبئ بأن موسيقى شوينبرغ نجحت، بنوع

(2) يجب أن يُقرأ لاحقًا: Primo Levi, *The Periodic Table* (New York: Schocken, 1995).
وهو عن العناصر الكيمياوية من منطلق هذه الصعوبات - منطلق الاستحالة الأصلية - لسرد قصة وضع المرء كاملة، لرواية سيرة حياته بوصفها حكاية مترابطة: صدمة المحرقة (الهولوكوست) حالت دون ذلك. لذا، فإن الطريقة الوحيدة لتجنب انهيار عالمه الرمزي - عالم ليفي - تمثلتْ في الاهتداء إلى الدعم في واقع ما من خارج الرمز، في واقع تصنيف عناصر كيمياوية. ولم يخدم التصنيف، في طبعته هو بالطبع، إلا بوصفه إطارًا فارغًا، جرى تفسير كل عنصر من منطلق علاقاته الرمزية.

(3) Theodor W. Adorno, «Cultural Criticism and Society,» in: Neil Levi & Michael Rothberg (eds.), *The Holocaust: Theoretical Readings* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2003), p. 281.

من التوجس والقلق القَبْلي التاريخي، في تسليط الضوء على هواجس أوشفيتز وكوابيسها قبل وقوع الحادث.

تقدم آنا أخمتوفا في مذكراتها، وصفًا لما حدث لها في أوج عمليات التطهير الستالينية، حين كانت تنتظر في الرتل الطويل أمام سجن لينينغراد للسؤال عن ابنها المعتقل ليف، فتقول:

> في يوم من الأيام عرفني أحد أفراد الجمهور. فقد كانت تقف خلفي امرأة شابة ازرقَّت شفتاها من البرد. لم تكن، بالطبع، قد سمعت أحدًا يناديني بالاسم من قبل. أفاقت المرأة من سباتها، ذلك السبات الذي كان يلّفنا جميعًا، وسألتني همسًا (الجميع كانوا يهمسون هناك)، «هل تستطيعين وصف هذا؟» وأجبتها: «نعم، أستطيع». عندئذ شاب وجهها ما يشبه الابتسامة[4].

لعل من الطبيعي أن يكون السؤال المفتاح هو: أي نوع من الوصف هو المطلوب هنا؟ من المؤكد أن المطلوب ليس الوصف الواقعي للحالة، بل ما أطلق عليه والاس ستيفنز (W. Stevens) اسم «وصف بلا مكان»، ذلك الوصف الذي يليق بالفن. وهذا ليس وصفًا يحصر مضمونه في سياق تاريخي للمكان وللزمان، بل وصف يبتكر خلفية للظاهرة التي يصِفها، ومكانًا غير موجود (افتراضيًا)، فيخصه بما يجعل ما يظهر فيه لا مظهرًا مدعومًا بعمق الواقع الكامن خلفه، بل مظهرًا تجرد من إطاره وخرج من سياقه، فبات كلي التطابق مع الكينونة الفعلية. نعود إلى وصف ستيفنز (ما يبدو أنه كائن وجميع الأشياء كائنة في مثل هذا التجلي) من جديد. فمثل هذا الوصف الفني «ليس رمزًا لشيء موجود خارج شكله»[5]، بل هو «بالأحرى» مسحوب من الواقع المشوّش لشكله الداخلي الخاص بالطريقة نفسها التي «استل» بها شوينبرغ الشكل الداخلي للإرهاب الشمولي (التوتاليتاري). فقد عمد الفنان إلى استحضار الأسلوب الذي يعتمده الإرهاب في التأثير في الذاتية.

هل ينطوي هذا اللجوء إلى الوصف الفني على خطر العودة إلى موقف تأملي

---

(4) مقتبس من: Elaine Feinstein, *Anna of all the Russians* (New York: Knopf, 2005), p. 170.

(5) Alain Badiou, «Drawing,» *Lacanian Ink,* vol. 28 (Autumn 2006), p. 45.

يُفضي بطريقة أو بأخرى إلى خيانة الضرورة الملحة «للقيام بشيء ما» في التعامل مع الأهوال الموصوفة؟

تعالوا نفكر بالمعنى الزائف للإلحاح الذي يعم الخطاب الإنساني عند اليسار الليبرالي في شأن العنف؛ ففي هذا الخطاب يتعايش التجريد مع المحسوس الشكلي الزائف عند إبراز مشهد العنف (العنف ضد النساء، وضد الزنوج، وضد المشردين، وضد المثليين ...إلخ) على خشبة المسرح، فثمة «امرأة تتعرض للاغتصاب كل ست ثوانٍ في هذا البلد»، و«في الوقت الذي تستغرقه منك قراءة هذه الفقرة، سيكون عشرة أطفال قد ماتوا جوعًا». وهذان مجرّد مثالين. وفي عمق هذا الوضع يكمن نوع من الشعور المنافق بالفضيحة الأخلاقية. هذا النوع من الإلحاح الزائف والمصطنع بالذات وظّفته مقاهي «ستاربكس» قبل عامين حين أشارت لافتات مرحِّبة بالزبائن على مداخلها إلى أن نحو نصف أرباح المؤسسة من البن الذي تستخدمه يذهب إلى الرعاية الصحية لأطفال غواتيمالا، موحية بأنك تنقذ حياة طفل كلما ارتشفت فنجان قهوة.

ثمة ما يناقض نظرية الحاجة الملحة تلك. ليس هناك أي وقت للتفكير، بل علينا أن نتحرك الآن. وعبر هذا الإحساس الزائف بحالة الطوارئ، يتمكن أثرياء ما بعد الصناعة، وهم يعيشون في عالمهم الافتراضي المعزول، من المبادرة، لا لإنكار الواقع المرير أو تجاهله خارج دائرتهم فحسب، فهم لا يكفون عن الإشارة إليها دونما كلل، بل للإعلان عن مواقف مفرطة الإنسانية وعن رقّة قلب كما فعل بيل غيتس حين قال: «ما جدوى الحواسيب حين لا يزال الملايين يموتون بسبب الزحار (الديزانتاريا)؟».

في مواجهة مثل هذا الإلحاح الزائف، ربما نميل إلى سَوْق رسالة ماركس الرائعة إلى إنغلز في عام 1870، حين بدا، للحظة وجيزة، أن ثمة ثورة أوروبية على الأبواب. وأوحت رسالة ماركس بذعره الصريح والواضح. ألا يستطيع الثوار أن ينتظروا عامين آخرين؟ فهو لم يتمكن بعدُ من إنجاز كتابه **رأس المال**.

من المألوف أن يقابَل باللوم والانتقاد أي تحليل نقدي لهذه المنظومة الشمولية الحالية. وهي منظومة معقدة لا تقدم حلًا واضحًا، ونصيحة «عملية»

في شأن ما يمكن عمله. ولا تلقي الضوء بحيث نتمكن من رؤية نهاية النفق، لأن المرء مدرك حقيقة أن من شأن هذا الضوء أن يكون ضوء قطار يوشك على التحطم فوق رؤوسنا، باللوم والتأنيب؛ إذ يقال: «وهل تريدنا ألا نفعل شيئًا، وأن نبقى منتظرين مكتوفي الأيدي؟». لا بد لنا من استجماع الجرأة والرد: «نعم» ذلك هو المطلوب بالتحديد الدقيق!». ثمة أوضاع يكون فيها الشيء «العملي» حقًا والوحيد الذي يمكن القيام به، هو التصدي لإغراء الانخراط المباشر وانتظار اللحظة الملائمة، عن طريق العودة إلى تحليل نقدي قائم على الصبر. يبدو أن الانخراط يمارس ضغطه علينا من جميع الجهات. ففي فقرة معروفة من كتاب **الوجودية والإنسانية** تحدث سارتر عن معضلة أحد شبان فرنسا في عام 1942. كان الشاب ممزقًا بين واجب مساعدة أمه المريضة والوحيدة من جهة، وواجب الالتحاق بالمقاومة لمحاربة الألمان. وكان رأي سارتر، بالطبع، أن ليس ثمة حل قَبْلي لهذه المعضلة، ولا أي جواب يمكن سوقه سلفًا. يريد الشاب أن يتخذ قرارًا يستند فيه إلى حريته التي لا حدود لها، فيتحمل مسؤولية هذا القرار كاملة[6]. وكان لهذه المعضلة مخرج ثالث يتمثل في نُصح الشاب وتوجيهه إلى أن يقول لأمه إنه سيلتحق بالمقاومة، ويقول لأصدقائه في المقاومة إنه سيتولى رعاية أمه، مع المبادرة، في الواقع، إلى الانسحاب إلى مكان معزول والانشغال بالدراسة.

في هذه النصيحة ما هو أكثر من مجرد نزعة رخيصة تذكرنا بنكتة سوفياتية معروفة عن لينين. ففي ظل النظام الاشتراكي، كانت نصيحة لينين للشبان الذين سألوه عما يجب عليهم فعله: «تعلّموا تعلّموا وتعلّموا أيضًا». وكانت هذه النصيحة تستحضر في المناسبات كلها، وتُبرز على جدران المدارس والمؤسسات التعليمية. تقول النكتة: سُئل ماركس وإنغلز ولينين، عما إذا كان أحدهم يفضل الحصول على زوجة أو عشيقة. وكما هو متوقع يجيب ماركس، وهو الأميل إلى المحافظة في الأمور الشخصية، «زوجةً!»، في حين يختار إنغلز العشيقة لولعه بالحياة المترفة والملذات. أما لينين، فيفاجئ الجميع بقوله: «أجدني راغبًا في الاثنتين كلتيهما!». لكن لماذا أجاب كذلك؟ هل توجد قُطْبة شهوانية خفية منحطة

(6) انظر: Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism* (London: Methuen, 1974).

خلف صورته الثورية الصارمة المتزمتة؟ فيرد لينين: «لا»، ويشرح: «ذلك لأتمكن من القول لزوجتي إنني ذاهب إلى عشيقتي، وأقول لعشيقتي إنني ذاهب إلى زوجتي..». وحين يسأل: ماذا تفعل بعد ذلك؟ يأتي الجواب: «أذهب إلى مكان معزول لأتعلّم، وأتعلّم، وأتعلّم!».

أليس هذا بالضبط ما فعله لينين بعد كارثة عام 1914؟ انسحب إلى مكان معزول في سويسرا، حيث تعلّم، وتعلّم، وتعلّم، وعكف على قراءة منطق هيغل. وهذا هو ما علينا فعله اليوم عندما يقصفنا الإعلام بوابل من صور العنف. نحن بحاجة إلى أن «نتعلّم»، نعم نتعلّم، ونتعلّم أيضًا، للوقوف على الأسباب الكامنة وراء العنف.

الفصل الأول

النجدة! ثمّة عنف!

العنف: الذاتي والموضوعي

في عام 1922 نظمت الحكومة السوفياتية عملية طرد قسرية لكبار المثقفين المناهضين للشيوعية، من الفلاسفة واللاهوتيين إلى علماء الاقتصاد والمؤرخين. غادر هؤلاء روسيا إلى ألمانيا على متن مركب عُرف باسم «باخرة الفلسفة». وكان نيكولاي لوسكي، أحد المنفيين، يتمتع مع أسرته قبل طرده بالحياة المريحة للبرجوازية الكبرى، بتلك الحياة المترفة المعزَّزة بجيش من الخدم والمربيات. لوسكي هذا

> لم يستطع، بكل بساطة، أن يفهم سبب رغبة كائن من كان في تدمير نمط حياته. ما الذي اقترفه آل لوسكي وأمثالهم؟ فأبناؤه وأصدقاؤهم، أولئك الذين ورثوا أفضل ما كان لدى روسيا، ساهموا في ملء العالم بالكلام على الأدب والموسيقى والفن وعاشوا حياة لطيفة. فما العيب في ذلك؟[1].

مع أن لوسكي كان، من دون شك، شخصًا مُخْلصًا وخيّرًا، يهتم فعلًا بالفقراء ويسعى إلى تمدين الحياة الروسية، فإن مثل هذا الموقف يفضح قدرًا مذهلًا من انعدام الحساسية تجاه العنف المنهجي الذي كان لا بد له من الاستمرار لتكون حياةٌ مريحة كهذه، ممكنة للوسكي وأمثاله. نحن هنا في صدد الكلام على العنف الكامن في نظام معين، لا على العنف المادي المباشر فحسب، بل على جميع صيغ الإكراه الأكثر حَذْلَقَة التي تُساهم في إدامة علاقات الهيمنة والاستغلال، بما في ذلك التهديد بالعنف. لم يقترف آل لوسكي وأمثالهم، عمليًا، «أي سوء».

---

(1) Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer* (London: Atlantic Books, 2006), pp. 23-24.

درءًا لأي سوء فهم، دعوني أقُل بوضوح إنني أجد هذا القرار القاضي بطرد المثقفين المعادين للبلشفية مبرَّر تمامًا.

ولم يكن في حيواتهم أي شر ذاتي؛ بقي الأمر مقصورًا على الخلفية الخفية لهذا العنف المنهجي (عنف النظام). ثم ما لبثت اللينينية أن «بادرت» بغتة إلى اقتحام هذا العالم شبه البروستي (نسبة إلى الروائي الفرنسي مارسيل بروست). ففي اليوم الذي شهد ميلاد أندري لوسكي، في أيار/ مايو 1917، استطاعت العائلة أن تسمع جلبة جياد من دون فرسان مندفعة بأقصى سرعة على امتداد شارع إيفانوفسكايا القريب[2]. وتضاعفت عمليات الاقتحام المشؤومة هذه. وذات مرة تعرض ابن لوسكي في المدرسة لقدر بالغ القسوة من التوبيخ الساخر من زميل له من الطبقة العاملة الذي راح يصرخ في وجهه قائلًا إن «أيامه، هو وعائلته، باتت في حكم المنتهية...». وفي براءتهم ولطفهم وحبهم للعمل الخيري، أدرك أفراد عائلة لوسكي هذه المؤشرات الدالة على الكارثة المقبلة، كأنها منبثقة من العدم. كانت مؤشرات دالة على روح جديدة حاقدة حقدًا غير مفهوم. إن ما لم يفهموه هو أنهم كانوا يتلقون، من خلال هذا العنف الذاتي اللاعقلاني، الرسالة ذاتها التي أطلقوها هم أنفسهم بصيغتها الحقيقية المقلوبة. إنه هذا العنف الذي يبدو منبثقًا من عدم (اللامكان)، والذي يتطابق، ربما، مع ما يراه فالتر بنيامين في «نقد العنف» المزعوم المسمى عنفًا سماويًا، طاهرًا[3].

من الواضح أن مواجهة أشكال العنف، بدءًا من العنف المادي المباشر (القتل الجماعي والإرهاب) إلى العنف العقائدي [الأيديولوجي] (العنصرية والتحريض والتمييز الجندري)، هو الشغل الشاغل للموقف الليبرالي المتسامح السائد اليوم. فأيُّ نداء استغاثة يسند، من دون شك، مثل هذا الكلام، ويستبعد المقاربات الأخرى كلها. وما عدا ذلك ينبغي أن يُنتظر... أليس ثمة شيء مثير للريبة، أمر عَرَضي حقًا، في هذا التركيز على العنف الذاتي - ذلك العنف المفعَّل بعناصر اجتماعية: أفراد أشرار، وأجهزة قمعية مدرّبة، وحشود أعماها التعصُّب؟ أليس في ذلك محاولة يائسة لصرف الأنظار عن بؤرة الشر الحقيقية، من خلال طمس الأشكال الأخرى من العنف، وصولًا إلى المشاركة في ممارستها؟ فبحَسب رواية

---

(2) Ibid., p. 22.

(3) Walter Benjamin, «Critique of Violence,» in: *Selected Writings, 1913-1926*, vol. 1 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

معروفة، قام ضابط ألماني بزيارة بيكاسو في مرسمه الباريسي في أيام الحرب العالمية الثانية. وهناك صُعق الضابط بلوحة «غيرنيكا» وما فيها من «فوضى» حداثوية. فسأل بيكاسو: «هل أنت من فعل هذا؟»، فرد بيكاسو بهدوء: «لا، أنتم فعلتم هذا». واليوم هناك ليبراليون كثر يسألون القلة اليسارية الباقية التي لا تزال تراهن على نوع من التحول الاجتماعي الجذري، حين مواجهة تفجرات عنيفة مثل حوادث النهب الأخيرة في ضواحي باريس، قائلين: «ألستم أنتم من فعل هذا! هل هذه هي النتيجة التي أردتم الوصول إليها؟»، وعلينا أن نجيب، مثل بيكاسو: «لا، أنتم من فعل هذا، هذه هي النتيجة الحقيقية المترتبة عن سياستكم أنتم!».

هناك نكتة قديمة عن زوج يعود من العمل إلى البيت في وقت مبكر، فيجد زوجَته في السرير مع رجل آخر. فتصرخ الزوجة المتفاجئة: «لماذا عُدْت مبكرًا؟»، فيرد عليها الزوج بغضب: «ماذا تفعلين أنت في السرير مع رجل آخر؟». تجيبه الزوجة بهدوء: «كُنْتُ أنا البادئة بالسؤال، لا تحاول التهرب بتغيير الموضوع»[4]. يصح ذلك على العنف، حيث تتركز المهمة، تحديدًا، على تغيير الموضوع، وعلى الانتقال من نداء الاستغاثة الإنساني اليائس الداعي إلى وقف العنف إلى تحليل نداءات استغاثة أخرى، تحليل التفاعل المعقد لأنماط العنف الثلاثة: الذاتي، والموضوعي، والرمزي. توحي العبرة، إذًا، أن على المرء أن يقاوم إبهار العنف الذاتي، العنف المفعّل بعناصر اجتماعية: أفراد أشرار، أجهزة قمعية مدرّبة، حشود أعماها التعصب. وليس العنف الذاتي إلا الأبرز والأكثر وضوحًا بين الثلاثة.

من الضروري وضع مفهوم العنف الذاتي في إطاره التاريخي الواضح، حيث اتخذ شكلًا جديدًا مع الرأسمالية. وصف ماركس الدوران المجنون، الذاتي التحفيز لرأس المال، الذي يبلغ في أيامنا أوج مساره في الإفراط في المراهنات على المستقبل. ومن السذاجة القول إن شبَحَ هذا البُعْبُع الذاتي النشوء الذي

(4) حين يرد الفلسطينيون على الطلب الإسرائيلي بوقف هجماتهم الإرهابية قائلين: «وماذا عن احتلالكم الضفة الغربية؟»، ألا ترد إسرائيل أيضًا بأنموذج مطابق لعبارة «لا تغيروا الموضوع؟».

يتابع مساره غير آبه بأي هاجس إنساني أو بيئي ما، ما هو إلا تجريد أيديولوجي، يقبع خلفه أناس حقيقيون وأشياء طبيعية تعتمد عليها القدرات الإنتاجية وحركة رأس المال الذي يبقى دائبًا ومتحفزًا لالتهامهم مثل طُفَيْلي عملاق. ولعل المشكلة هي أن «التجريد» ليس من تصور المُضاربين الماليين الخاطئ للواقع الاجتماعي فحسب، بل هو «فعليًا» بالمعنى الدقيق تصور لتحديد بنية السياق المادية الاجتماعية. فمصير شرائح كاملة من الناس، بل وبلدان بكاملها، يمكن أن يتقرر أحيانًا بفعل التلاعب الأناني المضارب لرأس المال الذي يجري وراء هدفه الربحي مطمئنًا وغير مكترث بمدى تأثير حركته في الواقع الاجتماعي. هكذا، ليس هدف ماركس اختزال هذا البعد الثاني إلى الأول في المقام الأول، بمعنى تسليط الضوء على كيفية انبثاق التلاعب اللاهوتي المجنون بالمنتوجات، من رحم تناقضات «الحياة الفعلية». بل ربما أراد القول إن المرء لا يستطيع الاستيعاب السليم للأول (الواقع الاجتماعي للإنتاج المادي والتفاعل الاجتماعي) من دون أن يفهم الثاني. فحركة رأس المال الميتافيزيقية ذاتية الدوران، وهي التي تدير المشهد، وتوفر المفتاح لتطورات الحياة الفعلية وكوارثها. هنا بالذات يكمن عنف الرأسمالية المنهجي الأساس. وهو عنف أغرب، إلى درجة لا تقبل القياس، من أي عنف سوسيوأيديولوجي مباشر ينتمي إلى ماقبل الرأسمالية. إنه عنف ما عاد قابلًا لأن يُعزى إلى أفراد مشخصنين وإلى نياتهم «الشريرة»، بل هو عنف «موضوعي» خالص ومنهجي ومجهول. نجد أنفسنا هنا في مواجهة الاختلاف اللاكاني [نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي جاك لاكان] بين الواقع والفعلي: «الواقع» هو الواقع الاجتماعي لأناس حقيقيين منخرطين في التفاعل كما في السيرورات الإنتاجية، في حين أن الفعلي هو المنطق الطيفي [غير الواضح]، «المجرد» العنيد لرأس المال الذي يحدد ما يجري في الواقع الاجتماعي. يمكن المرء أن يختبر هذه الهوة بطريقة محتملة حين يزور بلدًا باتت فيه الحياة ركامًا يسودها الفوضى. ونحن نرى قدرًا كبيرًا من التدهور البيئي والبؤس الإنساني، غير أن التقرير الاقتصادي الذي يقرأه المرء لاحقًا ينبئنا أن وضع البلد الاقتصادي «سليم ماليًا». فالواقع لا يهم بقدر ما يهم وضع رأس المال.

أليس هذا صحيحًا اليوم أكثر من أي وقت مضى؟ ألا تشير ظواهر تُنْسَب

إلى الرأسمالية الافتراضية (الصفقات التجارية المستقبلية وجملة المضاربات المالية المجردة) إلى «التجرد الفعلي» في أنقى صوره التي تتجاوز، بدرجة لا تقبل المقارنة، ما كان في زمن ماركس؟ باختصار لا يكمن الشكل الأسمى للأيديولوجيا في الوقوع أسيرًا لطيفية أيديولوجية، ناسيًا أساسه في الناس الفعليين وعلاقاتهم، بل يكمن تحديدًا في تجاوز فعلية هذه الطيفية وفي التظاهر بمخاطبة «أناس فعليين ومعرفة هواجسهم» على نحو مباشر. فزوّار بورصة لندن يحصلون مجانًا على كرّاس يبين أن سوق البورصة لا يتناول تقلبات مُلْغَزة، بل أناسًا فعليين ومنتوجاتهم. وما هذه إلا أيديولوجيا في أنقى تجلياتها.

قاعدة هيغل الأساس هي أن «الموضوعية» المفرطة (الهيمنة المباشرة للشمولية المجردة التي تفرض قانونها ميكانيكيًا وبتجاهل كلي للذات المعنية الواقعة في شباكها) مُستكمَلةٌ دائمًا بـ «ذاتية» مفرطة، بممارسة الأهواء العشوائية، والنزوات المتقلبة غير المنتظمة. وثمة مثال أنموذجي لتبادل التبعية، قدمه إيتيان باليبار. يميز هذا المثال بين نمطين متناقضين من العنف المفرط، وإن تكاملا. **الأول** هو العنف المنهجي أو «الفائق الموضوعية» الكامن في الأوضاع الاجتماعية للرأسمالية العالمية، وهو ذلك العنف المنطوي على الاستحداث الآلي لأفراد مستبعدين من المشردين والمهمشين إلى العاطلين من العمل، يمكن الاستغناء عنهم. و**الثاني** هو العنف «الفائق الذاتية» الذي ظهر حديثًا لـ «أصوليات» إثنية و/ أو دينية، أي باختصار عنصرية - عرقية[5].

لعل الصورة الأوضح لتعميتنا تجاه العنف المنهجي هي تلك المتجلية في نقاشات دارت عن جرائم شيوعية. فالمسؤولية عن الجرائم الشيوعية سهلة التحديد. نتعامل هنا مع شر ذاتي، مع عناصر اقترفوا أخطاء. بل نستطيع أن نهتدي إلى المنابع الأيديولوجية للجرائم: الأيديولوجيا الشمولية، البيان الشيوعي، روسو، وحتى أفلاطون. أما عندما يقوم المرء بلفت النظر إلى الملايين الذين قَضَوا نتيجة العولمة الرأسمالية، من مأساة المكسيك في القرن السادس عشر

(5) انظر: Etienne Balibar, «La Violence: Idéalité et Cruauté,» dans: *La Crainte des Masses Politique et Philosophie Avant et Aaprès Marx* (Paris: Editions Galilée, 1997).

وصولًا إلى محرقة الكونغو البلجيكية قبل قرن، فإن المسؤولية تُنكر إلى حد كبير. وهذا كله يبدو كما لو كان قد حدث نتيجة سيرورة «موضوعية»، ليست من تخطيط أو تنفيذ أحد، كما لم يكن ثمة أي «بيان رأسمالي» يروي قصته. الأقرب ممن كتبوا عن الأمر هو آين راند (A. Rand)[6]. فمن غير الممكن أن نغفل حقيقة أن الملك البلجيكي ليوبولد الثاني الذي أشرف على المحرقة الكونغولية، كان إنسانًا عظيمًا وطوّبه البابا قدّيسًا، كما لو كان الأمر مجرد نفاق أيديولوجي يثير السخرية. أما على الصعيد الذاتي، فمن المؤكد أنه كان إنسانًا صادقًا ومخلصًا، بل وبذل جهدًا متواضعًا لإبطال العواقب الكارثية لذلك المشروع الاقتصادي الكبير والواسع والمتمثل في استغلال الموارد الطبيعية للكونغو التي كانت خاضعة لرئاسته. لقد كان البلد من إقطاعاته الشخصية! والمثير للسخرية هو أن القسم الأكبر من الأرباح المتحققة جراء هذا المسعى كان يصب في مصلحة الشعب البلجيكي، ويساهم في الأشغال العامة والمتاحف، وما إلى ذلك. ومن المؤكد أن الملك ليوبولد كان السَّلَف الصالح لـ «شيوعيّ» هذه الأيام «الليبراليين».

الرجال الأخيار من بورتو دافوس

في العقد الأخير، برزت دافوس وبورتو أليغري بوصفهما مدينتي العولمة. فالمنتجع السويسري الاستثنائي دافوس هو المكان الذي تلتقي فيه النخبة الكوكبية من مديرين وسياسيين وشخصيات إعلامية في ظل حراسة أمنية مكثَّفة، وفي وضعية تشبه حالة حصار. ويحاول هؤلاء إقناعنا وإقناع أنفسهم بأن العولمة هي العلاج الأمثَل والأفضل. أما بورتو أليغري، فهي بلدة برازيلية شبه استوائية تجتمع فيها النخبة النقيضة المناوئة لحركة العولمة. وتحاول أن تقنعنا وتقنع نفسها بأن العولمة الرأسمالية ليست قَدَرَنا - كما يقول الشعار الرسمي - «بأن عالمًا آخر ممكن». لكن يبدو أن لقاءات بورتو أليغري الحميمة على امتداد الأعوام الأخيرة،

(6) هنا يكمن قصور «اللجان الأخلاقية» التي تنبت كالفطر في كل الأمكنة للوقوف في وجه أخطار التطور العلمي - التكنولوجي غير المنضبط: إنهم، على الرغم من نياتهم الحسنة، واعتباراتهم الأخلاقية ...إلخ، يغفلون العنف النظامي (المنهجي) الأكثر أهمية.

فقدت زخمها على نحو أو آخر. وأصبحنا نسمع عنها أقل فأقل. فإلى أين ذهبتْ نجوم بورتو أليغري الساطعة؟

بعض هذه النجوم ذهب إلى دافوس. أما ما يمنح لقاءَ دافوس هذا نبرة مهيمنة على نحو متزايد، فهو وجود فريق مبادرين ممن يزعم بعضهم، للمفارقة الساخرة، أنهم «شيوعيون ليبراليون»، ما عادوا موافقين على التعارض بين دافوس (الرأسمالية المعولمة) وبورتو أليغري (الحركات الاجتماعية الجديدة البديلة من الرأسمالية المعولمة). ويزعم هؤلاء أننا نستطيع امتلاك الكعكة الرأسمالية المعولمة، بمعنى الازدهار بوصفنا مبادرين نبتغي أرباحًا، من جهة، وأكْلِها من جهة ثانية في الوقت نفسه، بمعنى الوقوف في صف معاداة الرأسمالية المتمثلة في المسؤولية الاجتماعية والقلق البيئي. ولا حاجة إلى أي بورتو أليغري لأن من شأن دافوس نفسها أن تصبح بورتو دافوس.

الشيوعيون الليبراليون الجدد ليسوا، بطبيعة الحال، إلا مشبوهينا المعروفين: بيل غيتس وجورج شوروش (G. Soros)، كبار المديرين التنفيذيين في غوغل، وآي بي إم (IBM)، وإنتل، وإي بي (eBay)، إضافة إلى فلاسفة بلاطهم، الذين يفوقهم جميعًا شهرة الصحافي توماس فريدمان. إن ما يجعل هذا الفريق لافتًا هو أن أيديولوجيته أصبحت غير قابلة للتمييز عن أيديولوجية الجيل الجديد من الراديكاليين اليساريين المعادين للعولمة. فتوني نيغري نفسه، شيخ يسار ما بعد الحداثة، يطري الرأسمالية الرقمية بوصفها تتضمن، من حيث الجوهر، عناصر النظام الشيوعي. ويكفي المرء إسقاط الشكل الثوري كي يبلغ الهدف الثوري. فكلٌّ من اليمين القديم، بإيمانه المثير للسخرية بالسلطة والنظام وبالوطنية الطائفية الضيقة، من جهة، واليسار القديم بنضاله المرسمل ضد الرأسمالية، في الجهة المقابلة، هو محافظ اليوم الحقيقي الذي يخوض نضالاته المسرحية - الطيفية (الدونكيشوتية)، وهو بعيد عن ملامسة الوقائع الجديدة. ولعل كلمة السر في هذا الواقع الجديد على صعيد اللغة الشيوعية الليبرالية هي عبارة «ذكي» و«شاطر». فهذه العبارة توحي بما هو دينامي متحرك (بَدَوي ميال إلى الترحال) في مقابل ما هو جهاز بيروقراطي ممركز، ثم حوار

وتعاون في مقابل تسلُّط تراتبي، ومرونة في مقابل روتين، وثقافة ومعرفة في مقابل إنتاج صناعي عتيق، وتفاعل عفوي وتكوُّن ذاتي في مقابل هَرَميّة جامدة.

يبقى بيل غيتس أيقونة ما أصبح يُعرف باسم «رأسمالية ملساء ناعمة»، مجتمع ما بعد صناعي نكون فيه شهودًا على «نهاية العمل»، يكون فيه القرص المرن («السّوفتْوير») متفوقًا على القرص الصلب («الهاردْوير») والشاب المتحذلق متفوقًا على المدير الأكبر سنًا، صاحب البدلة الداكنة. ففي مقر قيادة الشركة الجديدة، ليس ثمة إلا القليل من الانضباط الخارجي، حيث يعمل فرسانُ السطو السابقون المهيمنون على الساحة ساعات طويلة ويستمتعون باحتساء مشروبات مجانية في أجواء مخمليّة. وأحد ملامح غيتس الحاسمة بوصفه أيقونة هو الوقوف على حقيقة أنه فارس سطو فاز بالجائزة (شاطر). ويتعين على المرء أن يضفي على عبارة «فارس سطو» (hacker) كل ما توحي به من معنى التخريب/ ومعاداة المؤسسة. ففرسان السطو (الشبيحة) يعملون على إفساد العمل المُيَسَّر والناعم للمؤسسات البيروقراطية الكبيرة. وعلى المستوى الخيالي فإن الفكرة الكامنة هنا هي أن غيتس «أزعر» (هوليغان) هامشي، مخرِّب انتزع زمام الأمور وارتدى ثوب رئيس محترم.

أما الشيوعيون الليبراليون، فليسوا إلا تنفيذيين كبارًا دائبين على استعادة روح المنافسة، أو بعبارة أخرى، إبراز دجّالين ومهرِّجين معادين للثقافة نجحوا في وضع الأيدي على شركات كبرى. أما عقيدتهم الجامدة، فهي نسخة جديدة ليد السوق الخفية لدى آدم سميث، أُلبستْ ثوبَ ما بعد الحداثة. أما السوق والمسؤولية الاجتماعية، فليستا متعارضتين هنا. فمن الممكن إعادة جمع شملهما خدمة لمصالحهما المشتركة. وكما يقول توماس فريدمان، أحد شيوخهم البارزين: ما من أحد يتعين عليه أن يكون فاسدًا كي يمارس البيزنس (العمل بمعناه الخاص)؛ فالتعاون مع الموظفين ومشاركتهم، والحوار مع الزبائن، واحترام البيئة، وشفافية الصفقات، باتت هذه الأيام، مفاتيح النجاح. وفي رواية حصيفة، يقوم أوليفييه مالنوي (O. Malnuit) بإدراج الوصايا العشر للشيوعي الليبرالي على النحو الآتي:

- تَخَلَّ عن كل شيء من دون مقابل! (قنوات ومواقع حقوق تأليف)؛ اكتفِ بفرض سعر على الخدمات الإضافية. التي ستجعلك أكثر غنى!

- غيّر العالم! لا تكتف ببيع الأشياء: ثورة العولمة، وإحداث تغيير في المجتمع يجعل الأمور أفضل.

- تحلَّ بصفتي الرعاية والمشاركة، وبوعي المسؤولية الاجتماعية!

- كن مبتكرًا: ركّز على التصميم، وعلى التكنولوجيات والعلوم الجديدة!

- إروِ القصة كلها: لا مجال للأسرار. كن مؤيدًا لتقديس الشفافية، ولتدفق المعلومات، ولضرورة تعاون البشرية كلها وتفاعلها!

- لا تسْعَ إلى وظيفة ذات الدوام المحدّد من التاسعة إلى الخامسة! يكفي أن تنخرط في شبكة اتصالات لا على التعيين، تتصف بالذكاء، والدينامية، والمرونة.

- عُدْ إلى المدرسة وانخرط في التعليم المستمر.

- اضطلع بدور الخميرة: لا تعمل للسوق فحسب! بل حاول إطلاق صيغ جديدة من التعاون الاجتماعي!

- إرحلْ عن العالم فقيرًا: أعدْ ثروتك إلى من هم بحاجة إليها، فلديك أكثر مما يمكنك أن تنفقه إلى الأبد.

- حُلَّ محل الدولة: مارسْ عمليةَ مشاركة الدولة في إطلاق الشركات[7]!

يبقى الشيوعيون الليبراليون ذرائعيين (براغماتيين)، يمقتون المقاربات العقائدية الجامدة. ففي نظرهم، ليس ثمة اليوم طبقة عاملة مستَغَلة واحدة. وليس هناك سوى مشكلات ملموسة بحاجة إلى حلول: هناك مجاعة في أفريقيا - والليبراليون الشيوعيون مغرمون حقًا بالأزمات الإنسانية، حيث يبرز أفضل ما لديهم! - هناك معاناة النساء المسلمات، وثمة العنف الأصولي الديني. وحين تبرز

(7) انظر: Olivier Malnuit, «Pourquoi les Géants du Business se Prennentils pour Jésus?,» *Technikart* (February 2006), pp. 32-37.

أزمة إنسانية معينة في أفريقيا، فلا مجال للانخراط في خطبة عتيقة الطراز مستندة إلى العداء للإمبريالية. وبدلًا من ذلك، علينا جميعًا أن نسارع إلى التركيز على ما يفيد فعلًا في حل المشكلة: التركيز على إشراك الناس والحكومات والأعمال في مشروع مشترك، وصولًا إلى دفع عجلة الأمور. وبدلًا من التعويل على مساعدات الدولة المركزية، لا بد من مقاربة الأزمة بأسلوب غير تقليدي قائم على الابتكار والإبداع، من دون الانشغال الوسواسي - المرضي - بالشعارات والعناوين.

إن الشيوعيين الليبراليين يعشقون نماذج معينة مثل النضال ضد الفصل العنصري (الأبارتهايد) في جنوب أفريقيا، فتراهم يسلطون الأضواء على حقيقة أن قرار بعض الشركات الدولية الكبرى القاضي بتجاهل قوانين الفصل العنصري في فروعها الجنوب الأفريقية، إذا أُلغي بموجبه الفصل ودُفع الراتب نفسه للبيض والزنوج في الوظيفة ذاتها، وما إلى ذلك، فليس هذا الأمر أقل أهمية من النضال السياسي المباشر. أليست هذه حالة مثالية للمزاوجة بين النضال في سبيل الحرية السياسية من ناحية، والعمل لخدمة مصالح الأعمال من ناحية ثانية؟ فالشركات نفسها تستطيع الآن أن تزدهر في جنوب أفريقيا ما بعد الفصل العنصري.

إضافة إلى ذلك، يهيم الشيوعيون الليبراليون حبًا بالاحتجاجات الطالبية التي هزّت أركان فرنسا في أيار/ مايو 1968: يا له من تفجُّر رائع للطاقة وروح الإبداع الشبابيتين! كيف نجح في هدم جدران النظام البيروقراطي الجامد؟! ما أعظم الزخم الذي أضفاه على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، لحظة تبدد الأوهام السياسية! كثيرون منهم - من الشيوعيين الليبراليين الحاليين - كانوا شبّانًا آنذاك، محتجين، ومشتبكين مع عناصر الأمن في الشوارع. وإذا تغيروا الآن، فليس السبب هو انسحابهم من الواقع، بل لأنهم كانوا بحاجة إلى أن يتغيروا كي يتمكنوا من تغيير العالم فعلًا، ومن تثوير حيواتنا فعلًا. ألم يطرح ماركس سؤالًا عن مدى أهمية الانتفاضات السياسية مقارنة باختراع الآلة البخارية؟ ألم تفعل هذه الآلة البخارية ما هو أكثر من جميع الثورات على صعيد تغيير حيواتنا؟ ألم يكن من شأن ماركس أن يقول اليوم: ما مدى أهمية جميع حركات الاحتجاج على الرأسمالية العالمية مقارنة باختراع شبكة الإنترنت العنكبوتية؟

على الرغم من كل شيء، يظل الشيوعيون الليبراليون مواطنين حقيقيين في العالم. إنهم أخيار يتملّكهم القلق. إنهم قلقون في شأن الأصوليين الشعبويين، وحيال الشركات الرأسمالية الجشعة غير المسؤولة. إنهم ينظرون إلى الأسباب الأعمق لمشكلات اليوم: مشكلتا الفقر واليأس الجماعيتان - الجماهيريتان اللتان تنجبان الإرهاب الأصولي. لذا فإن هدفهم ليس كسب المال، بل تغيير العالم، وإن أدى الأمر، جانبيًا، إلى مضاعفة أرباحهم. ما من أحد سيشكو من ذلك. من الآن أصبح بيل غيتس المحسن الأكبر في تاريخ البشرية، معبرًا عن حبه للجيران عن طريق التبرع بمئات ملايين الدولارات للتعليم، ولمعارك مكافحة الجوع والملاريا. يبقى اللغز متمثلًا، بالطبع، في أنه، كي تتمكن من العطاء، لا بد من أن تأخذ أولًا أو تبدع، كما يحلو للبعض القول، بمعنى ضرورة امتلاك الوسائل اللازمة، قبل الشروع في العطاء. وتسويغ الشيوعيين الليبراليين هو أن على المرء، كي يتمكن فعلًا من مساعدة الناس، أن يكون متوافرًا على الأسباب الضرورية التي تمكنه من ذلك؛ وكما تعلمنا تجربة الإخفاق الكئيب لجميع المقاربات الدولتية والجماعية الممركزة، فإن المبادرة الخاصة هي الطريقة الفاعلة. وهكذا، فإن الدولة، حين تبادر إلى ضبط أعمالهم وفرض الضرائب عليهم، إنما تقوم عمليًا بتقويض الهدف الذي يكمن وراء نشاطها ويجعل الحياة أفضل للأكثرية الواسعة، وتقوم أيضا بتقديم المساعدة الفعلية لمن هم بحاجة إليها. ليس الشيوعيون الليبراليون من هواة أن يكونوا مجرد أدوات تحقيق أرباح، إنما يريدون لحيواتهم أن تكون أعمق معنى. إنهم ضد الدين القديم الطراز، غير أنهم مع الروحانية، ومع التأمل الحر. يعلم الجميع أن البوذية تبشِّر بعلوم الدماغ، وأن طاقة التأمل يمكن رَوْزُها وقياسها علميًا! إن من شعارات الشيوعيين الليبراليين المفضَّلة: المسؤولية الاجتماعية والاعتراف بالجميل؛ لعلهم من الأوائل الذين يُقِرُّون بأن المجتمع كان خيّرًا معهم على نحو لا يُصدق، حيث مكَّنَهم من توظيف المواهب ومراكمة الثروات. فأصبح من واجبهم أن يعيدوا شيئًا إلى المجتمع وأن يساعدوا الناس. ما معنى نجاحهم، في نهاية الأمر، إذا لم يكن مساعدة الناس؟ وحده هذا الاهتمام هو الذي يجعل نجاح الأعمال جديرًا باسمه.

علينا أن نسأل أنفسَنا هل في الأمر أي جديد. ألا يقتصر الأمر على اكتساب

ما كان استثناءً في عهد بارونات الصناعة الأميركيين، في زمن الرأسمالية المتوحشة القديمة (وإن لم يكن بالكثرة التي يبدو عليها)؟ ألا يحظى السياق نفسه برواج عالمي شامل هذه الأيام؟ لقد أَقْدَم العجوزُ الطيب والخيّر أندرو كارنيغي على تجنيد جيش خاص على نحو فظ لقمع التنظيم العمالي في مصانع الصُّلْب التي يملكها، ثم بادر إلى توزيع أجزاء كبيرة من ثروته لخدمة أغراض تعليمية، فنية، وإنسانية. أثبت الرجل الفولاذي أن له قلبًا من ذهب. وبالطريقة نفسها، يعطي شيوعيو اليوم الليبراليون بيد، ما سبق أن أخذوه باليد الأخرى. يذكّرنا هذا بمليِّن مُحَلّى بالشوكولا متوافر في الولايات المتحدة. يجري الترويج للمادة مع التوصية التالية المنطوية على مفارقة: «هل تعاني من الإمساك؟ تناول المزيد، إذًا، من هذه الشوكولا!». بعبارة أخرى، تناول كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الإمساك تمهيدًا للشفاء منه.

إنها البنية ذاتها - كون الشيء نفسه هو العلاج الشافي لما يُحْدثه من خلل - تتكرر كثيرًا وتبرز في المشهد الأيديولوجي الراهن. خذوا مثلًا شخصية الممول والمحسن جورج شوروش. إنه مؤيد لاستغلال المضاربات المالية التي لا تعرف الرحمة، لكنه يساند العامل النقيض لهذا الاستغلال: عامل القلق الإنساني حيال العواقب الاجتماعية الكارثية لأي اقتصاد قائم على أسواق سائبة من دون ضوابط أو قيود. حتى روتينه اليومي مطبوع بالعمل على استبعاد هذا التناقض: نصف ساعات عمله مكرسٌ للمضاربة المالية، والنصف الآخر للفاعليات الإنسانية الخيرية (مثل تمويل نشاط ثقافي وديمقراطي في بلدان ما بعد الشيوعية، وتأليف المقالات والكتب) التي تضطلع، في نهاية الأمر، بمهمة الحرب على نتائج مضارباته، هو بالذات.

يتناظر وَجْها بيل غيتس مع وجهي شوروش. فرجل الأعمال القاسي يُجْهِز على منافسيه أو يشتريهم، ويتطلع إلى ما يشبه الاحتكار، ويوظف ألاعيب التجارة وحيلها كلها لبلوغ أهدافه. أما المحسن، مدمن أعمال الخير الإنسانية، الأعظم، ربما، في تاريخ البشرية، فيسأل بقدر هائل من المكر: «ما جدوى حيازة الحواسيب، إذا لم يكن لدى الناس ما يكفي لسد جوعهم ويموتون جراء الزحار؟». في علم

الأخلاق لدى الشيوعيين الليبراليين تُواجه آفة الجري المحموم وراء الربح عن طريق الإحسان وعمل الخير. والإحسان هذا هو القناع الإنساني الذي يخفي وجه الاستغلال الاقتصادي. في ابتزاز «أنا أعلى» لها أبعاد عملاقة، تقوم البلدان المتطورة بـ«مساعدة» البلدان غير المتطورة من خلال تقديم المعونات والقروض، وما إلى ذلك، لتجنب القضية الجوهرية، قضية تواطؤها واشتراكها في المسؤولية عن الوضع البائس لمن فاتهم قطار التطور[8].

بالإشارة إلى فكرة جورج باتاي عن «الاقتصاد العام» للإنفاق السيادي الذي يضعه في مواجهة «الاقتصاد الموجه المقيِّد» لربحية الرأسمالية اللانهائية، يقدم فيلسوف مرحلة مابعد الإنسانية، الألماني بيتر سلوترديك، صورة لتخوم فلسفة الرأسمالية المنفصلة عنها، صورة انتصارها الدائم على ذاتها: يصل النظام الرأسمالي إلى القمة حين «يوجد من ذاته نقيضَه الأكثر جذرية وهو النقيض الوحيد المثمر والأكثر جدوى، والمختلف كليًا عما كانه اليسار الكلاسيكي، وهو أسير نزعته البائسة، وقادر على أن يحلم به»[9]. أما ذِكرُه الإيجابي لأندرو كارنيغي فيدل على الطريقة؛ إن إشارة إنكار الذات في السيطرة لمراكمة الثروة اللانهائية، ما هي إلا إنفاق هذه الثروة على أشياء لا تُقدر بثمن، وخارج تداولات السوق: إنفاقها على مِرْفَق عام، وعلى الفنون، والعلوم، والصحة ...إلخ. وإشارة السيطرة (السيادة) الختامية هذه تمكّن الرأسمالي من الإفلات من الدائرة الشريرة المغلقة لإعادة الإنتاج الموسع اللانهائية، لكسب المال من أجل كسب المزيد منه. فحين يقْدم الرأسمالي على التبرع بثروته المراكمة لمصلحة الخير العام، إنما ينكر ذاته بوصفه التجسيد العاري لرأس المال ودورته القائمة على إعادة الإنتاج. وبذلك تكتسب حياته معنى. ما عاد الأمر مسألة إعادة إنتاج موسع مجردة بوصفها هدفًا ذاتيًا. يضاف إلى ذلك أن الرأسمالي ينجز عملية الانتقال من إيروس (إله

---

(8) ينطبق الخطاب نفسه على مقاربة التعارض بين «أنيق - ذكي» و«غير ذكي». لعل التكليف الفرعي هو المفهوم الأساس هنا: عن طريق الاستعانة بمصادر خارجية تتمكن من تصدير الجانب المظلم (الضروري) - العمالة التراتبية المنضبطة، التلوث البيئي... الأقصى هو تصدير الطبقة العاملة نفسها إلى ورش العالم الثالث المستغلة للعمال.

(9) Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 2006), p. 55.

الحب عند الإغريق) إلى ثيموس، من منطق المراكمة «الشهواني» المنحرف إلى الاعتراف العام بالجميل والشهرة. وما يوازن هذا ليس أقل من رفع شخصيات مثل شوروش وغيتس إلى تجسيدات لإنكار الذات الكامن في العملية الرأسمالية نفسها. ليس عملهم الخيري (تبرعاتهم الهائلة لخدمة الرخاء العام) مجرد خصوصية شخصية. وصدقًا أكان الأمر أم نفاقًا، فإن تلك هي المحطة الختامية المنطقية للدورة الرأسمالية. وهي حتمية من وجهة النظر الاقتصادية تحديدًا، لأنها تُفسح في المجال للنظام الرأسمالي ليرجئ أزمته. وهي تعيد إقامة التوازن - ثمة نوع من إعادة توزيع الثروة على من هم بحاجة إليها فعلًا - من دون الوقوع في فخ قاتل: منطق الاستياء المدمر وإعادة التوزيع الدولية القسرية للثروة، ذلك المنطق الذي لا يفضي إلا إلى بؤس معمّم. يستطيع المرء أن يضيف أنها تتجنّب أيضًا النمط الآخر من إعادة إقامة نوع من التوازن وتأكيد ثيموس من خلال الإنفاق والسيطرة، أي من خلال الحروب.

توحي هذه المفارقة بواحدٍ من مآزقنا المحزنة: رأسمالية اليوم لا تستطيع إعادة إنتاج نفسها من ذاتها. إنها بحاجة إلى إحسان اقتصادي خارجي لإدامة دورة إعادة الإنتاج الاجتماعية.

قرية شيوعية - ليبرالية

من مآثر فيلم The Village (القرية) للمخرج م. نايت شايَمالان أنه يقدم طريقة الحياة الشيوعية الليبرالية القائمة على الخوف في أنقى صورها. أولئك الذين يبالغون في استسهال استبعاد أفلام شايَمالان بوصفها الأكثر انحطاطًا في سقط متاع حركة «العصر الجديد» (New Age) يتفاجأون بعض الشيء هنا. القرية المكنّاة في بنسلفانيا، مقطوعة عن باقي العالم ومطوقة بغابات مليئة بغيلان خطرة، تُعرف لأهل القرية باسم «أولئك الذين لا نتحدث عنهم». أكثرية القرويين راضية بالعيش وفق الصفقة المبرمة مع تلك المخلوقات، ولا يتوغلون في الغابة، ولا تدخل المخلوقات إلى البلدة. إلا أن صراعًا لا يلبث أن ينشب حين يقرر لوشيوس هنت الشاب مغادرة القرية بحثًا عن أدوية جديدة، فينفرط العقد وتنتهي الصفقة. وحين يقرر لوشيوس وآيفي

ووكر، ابنة زعيم القرية، العمياء، الزواج، يؤدي هذا إلى إثارة غيرة جنونية لدى أبله القرية؛ فيطعن لوشيوس ويكاد يقتله، تاركًا إياه تحت رحمة لوثة جرثومية تتطلب علاجًا من العالم الخارجي. عندئذ يخبر والد آيفي ابنته بسر البلدة: ليس ثمة غيلان خطرة، والعام هو ليس عام 1897 في الحقيقة. كما أن شيوخ البلدة كانوا جزءًا من فريق دعم ضحايا جرائم القرن العشرين، وقرروا الانسحاب من هذا القرن تمامًا. كان والد آيفي رجل أعمال من أصحاب الملايين، الأمر الذي مكّنه من شراء أرض أطلق عليها اسم «محمية طبيعية». سوّرها بسياج عال يحرسها عدد كبير من الحراس، ورشا موظفي الحكومة من أجل تغيير خطوط سير الطائرات لإبعادها عن الجماعة. وانتقل إليها ملفِّقًا القصة المعروفة عن «أولئك الذين لا نتحدث عنهم» كي لا يتمكن أحد من المغادرة. تتسلل آيفي بمباركة أبيها إلى خارج القرية، وتلتقي حارسًا أمنيًا ودودًا يعطيها بعض الدواء، ثم تعود لإنقاذ حياة خطيبها. عند انتهاء الفيلم يقرر شيوخ القرية مواصلة حيواتهم المعزولة: يمكن تقديم حادثة موت أبله القرية للأغرار كبرهان على وجود الغيلان الخطرة، بما يؤكد صحة الأسطورة المؤسِّسة للجماعة. وبذلك يتجدد تأكيد منطق التضحية بوصفه شرط الجماعة، وعقدها السّري.

لا غرابة في أن أكثرية النقاد وضعت الفيلم جانبًا بوصفه الأسوأ بين أفلام التقوقع الأيديولوجي: «من السهل فهم السبب الكامن وراء انجذابه إلى صناعة فيلم في فترة كان الناس يعلنون فيها عواطفهم بجمل كاملة وخارجة من القلب، أو السبب الكامن وراء استمتاعه ببناء قرية يتعذر اختراق أسوارها إلى العالم الخارجي. فهو لا يصنع أفلامًا. إنه يصنع قواقع»[10]. وفي عمق الفيلم ثمة رغبة في إعادة تكوين عالم صدق مغلق تبقى فيه البراءة محمية من قوة الحداثة المُفْسِدة: «عالم يرتكز بمجمله على كيفية وقاية البراءة من التعرض لأذى 'المخلوقات' في الحياة؛ ويرتكز أيضًا على الرغبة في حماية الأطفال من ولوج أبواب المجهول. صحيح أن هذه 'المخلوقات' ألْحَقَتْ الأذى بالآباء، غير أن المطلوب الآن هو

(10) Michael Agger, «Village Idiot: The Case against M. Night Shyamalan,» at: http://www. slate.com/id/2104567.

منعها من إلحاق الأذى بالأبناء، ومن شأن الجيل الأكثر شبابًا أن يكون مستعدًا للمخاطرة»[11].

تكشف نظرة أكثر إمعانًا عن غموض للفيلم لا نظير له. فعندما لاحظ المعلقون أن «الفيلم مصوَّر في منطقة هـ. ف. لَفْكَرافت، وهي لوحة شتائية قاسية من نيو إنغلند؛ إضافة إلى زواج الأقارب؛ والإتيان همسًا على ذكر 'المسنين'، و'أولئك الذين لا نتحدث عنهم'»[12]، نسوا، كما هي القاعدة، أن ينتبهوا إلى السياق السياسي للفيلم. فمجتمع أواخر القرن التاسع عشر، الذاتي الوجود يستحضر جملة من التجارب الاشتراكية الطوباوية الكثيرة التي انبثقت في أميركا. لكن هذا لا يعني أن الرعب الماورائي الذي أشار إليه لَفْكَرافت، فهو ليس سوى قناع مجرد وهمٌّ زائف. فلدينا عالمان: العالم الحديث، وهو «مجتمع المخاطرة» المنفتح أو الانفتاحي، في مقابل عالم الأمان، عالم المعنى القديم المعزول. لكن ثمن المعنى فضاءٌ مغلق نهائي تحرسه كائنات مجهولة. فالشر ليس مستبعدًا من هذا الفضاء الطوباوي المغلق فحسب، بل يتحول إلى تهديد أسطوري أيضًا يوظفه المجتمع لاجتراح هدنة موقتة، يتعين عليها أن تحافظ على حالة طوارئ واستنفار تصديًا له.

كثيرًا ما يؤدي فيلم (المشاهد الممحوّة) Deleted Scenes على قرص دي في دي، إلى جعل المشاهد يدرك أن المُخْرج كان محقًا مئة في المئة حين محاها. غير أن نسخة قرص دي في دي لفيلم (القرية) The Village كان استثناء. فأحد المشاهد المحذوفة يظهر تدريبًا: يقرع ووكر الجرس داعيًا الجميع إلى الاختباء سريعًا في ملاجئ تحت الأرض، إذا ما أقْدمت المخلوقات الخطرة على مهاجمة القرية. يبدو كما لو أن أي جماعة حقيقية لا وجود لها إلا في أوضاع التهديد الدائم، وحالة الحصار المستمرة[13]. وكما نكتشف، فإن هذا التهديد يُنسّق ويُخرج بأفضل

(11) Shane Handler, «M. Night Shyamalan's The Village,» at: http://www.glidemagazine.com / articles120.html.

(12) David Edelstein, «Village of the Darned: More Pious Hokum from M. Night Shyamalan,» at: http://www.slate.com/id/2104512.

(13) أحد أغبى انتقادات الفيلم (وقد يكون شبيهًا بانتقاد فيلم (الدوار) Vertigo لهيتشكوك) هو أنه يُفْسد التشويق بالكشف عن السر بعد ما لا يزيد على ثلثي وقت الفيلم، غير أن هذه المعرفة بالذات =

الأساليب الشمولية، من الحلقة الداخلية، أي الشيوخ حكماء الجماعة بالذات، من أجل منع الأغرار، وصغار السن، من مغادرة القرية والمخاطرة بعبور الغابة وصولًا إلى البلدات المنحطة. الشر نفسه لا بد من مضاعفته ثانية. فلا بد من ترجمة الشر «الحقيقي» للتفسّخ الاجتماعي للرأسمالية المتأخرة إلى شر «غيلان» سحري - أسطوري قديم. والشر جزء من الحلقة الداخلية ذاتها؛ إنه من صنع خيال أعضائها. ويبدو أننا نعود هنا إلى فيلم (الرجل الذي كان الخميس) The Man who was Thursday لـ ج. ك. تشسترتون، حيث كان صاحب السلطة الأمنية العليا شيخ الإجرام الأول الذي يخوض معركة ضد نفسه. وعلى الطريقة الهيغلية، فالخطر الخارجي الذي تدأب الجماعة على محاربته ما هو إلا جوهرها المتجذر الخاص[14].

لكن ماذا لو كان هذا صحيحًا على نحو أكثر جذرية مما بدا لنا أولًا؟ ماذا لو لم يكن الشر الحقيقي في مجتمعاتنا متمثلًا في ديناميياتها الرأسمالية بوصفها كذلك، بل في محاولاتنا الرامية إلى الانسحاب منها - مع الاستمرار في الإفادة منها طوال الوقت - عن طريق اجتراح فضاءات طائفية/ فئوية ذاتية الانغلاق وجماعات مقفلة الأبواب، إلى مجموعات أو طوائف عرقية أو دينية إقصائية؟ ألا يعني هذا أن فكرة «القرية» ليست تحديدًا برهانًا على أن أي عودة، اليوم، إلى

= تجعل الثلث الأخير بالغ الإثارة والتشويق، بمعنى أن الثلث الأخير من الفيلم - بقدر أكبر من الدقة، تقدُّم آيفي البطيء المثقل بالألم عبر الغابة - يطرح علينا لغزًا واضحًا (أو عدم اطّراد سردي، كما قد يحلو لبعضهم القول): لماذا تخاف آيفي المخلوقات، لماذا ما زالت المخلوقات تُقَدَّم بوصفها تهديدًا أسطوريًا مع أنها تعرف سلفًا أن المخلوقات غير موجودة، وهي ليست إلا خدعة مصطنعة؟ ففي مشهد ممحو آخر، تقوم آيفي، بعد سماع الأصوات المشؤومة (ونحن نعرف أنها مصطنعة) التي تعلن قرب المخلوقات، بإطلاق صرخة مثقلة بيأس كثيف: «الحب هو الذي من أجله جئت إلى هنا. أرجوكم، إذًا، اسمحوا لي بالمرور!» لماذا تُقْدم على ذلك إذا كانت تعرف أن لا وجود لأي مخلوقات؟ إنها متأكدة تمامًا. لكن ثمة قدرًا أكبر من الواقع في الأشباح الواقعية الحائمة مقارنة بالواقع المباشر نفسه.

(14) هنا، أصاب نيكولاس مايُر (N. Meyer) في معارضته الشيرلوك هولمزية [نسبة إلى شيرلوك هولمز] بعنوان: **حل السبعة في المئة**: داخل الفضاء الملغز لقصص السير آرثر كونان دويل، حيث يكون موريارتي، أبو الإجرام - «نابليون الجريمة» - وخصم هولمز النهائي، صورة خيالية لهولمز نفسه، أي بديله؛ نصفه المظلم. في الصفحات التمهيدية لرواية مايُر، يقوم موريارتي، وهو أستاذ رياضيات متواضع، بزيارة واطسون ويشكو له أن هولمز مسكون بوسواس أنه المجرم الأول؛ ولعلاج هولمز، يبادر واطسون إلى إغوائه بالمجيء إلى فيينا، إلى بيت فرويد.

جماعة أصيلة، حيث الكلام لا يزال يعبّر مباشرة عن العواطف الصادقة، إلى قرية الاشتراكية الطوباوية؟ أليست هذه العودة خدعة يمكن تقديمها في مشهد مسرحي أمام مفرطي الثراء والغنى فحسب؟ إن شخصيات الشر الأنموذجية اليوم ليست شخصيات استهلاكية عادية ملوِّثة للبيئة تعيش في عالم عنيف له روابط اجتماعية متفككة، بل إنها تلك التي تقوم، مع انخراطها الكامل في استحداث الأحوال الممهِّدة لمثل ذلك الدمار والتلوث الكونيين الشاملين، بشراء سبيل الخروج من فاعلياتها الخاصة، من خلال العيش ضمن مجموعات مغلقة، تتناول أطعمة عضوية، وتتمتع بإجازات في محميات طبيعية، وما إلى ذلك.

في فيلم Children of Men (أطفال الرجال) المقتبس من رواية ف. د. جيمس (Ph. D. James) للمخرج ألفونزو كوارون، فإن القرية الشيوعية الليبرالية ليست سوى المملكة المتحدة ذاتها؛ التاريخ هو عام 2027، والناس مصابون بالعقم والجدب. وقد قُتل أصغر سكان الكرة الأرضية سنًا، المولود قبل ثمانية عشر عامًا، للتو في بوينس آيرس. وتعيش المملكة المتحدة في حال طوارئ دائمة: سرايا محاربة الإرهاب تطارد مهاجرين غير شرعيين، وسلطات الدولة مشغولة بإدارة كتلة سكانية متضائلة غارقة في عالم اللذة المجدبة؛ إباحية نزعة اللذة، إضافة إلى كثير من أشكال الفصل العنصري الاجتماعي والتحكم المشحون بالخوف. أليست هذه الأمور هي الشغل الشاغل لمجتمعاتنا الآن؟ هنا بالذات تكمن لمسة كوارون العبقرية: «ينطوي كثير من قصص المستقبل على ما يشبه 'الأخ الأكبر'. إلا أنني أظن أن تلك هي نظرة القرن الحادي والعشرين إلى الاستبداد. فالطغيان الحاصل الآن له أقنعة جديدة: استبداد القرن الحادي والعشرين يحمل اسم 'الديمقراطية'»[15]. ذلك هو هو أن حكام عالم كوارون ليسوا بيروقراطيين «شموليين» أورويليين [نسبة إلى الكاتب البريطاني جورج أورويل] شابَ شعرُهم وارتدوا بدلات داكنة، بل هم إداريون ديمقراطيون متنورون ومثقفون، كلٌّ «بأسلوب حياته (ها)» الخاص. فحين يزور البطل صديقًا سابقًا، هو الآن من كبار موظفي الحكومة، للحصول على إذن خاص لأحد المهاجرين، نجد أنفسنا في

(15) متوفر على موقع: http://www.impactservices.au/movies/childrenofmen.htm.

مكان أشبه بعلّية رجلين مثليين من طبقة مانهاتن الراقية، حيث يجلس الموظف ذو الملابس غير الرسمية إلى الطاولة إلى جانب شريكه المثلي الكسيح.

من الواضح أن فيلم «أطفال الرجال» ليس فيلمًا عن العُقْم أو الجدب بوصفه مشكلة بيولوجية. فانعدام الخصب في فيلم كوارون مُعضلة شخّصها فريدريك نيتشه منذ زمن بعيد، حين رأى كيف أن الحضارة الغربية كانت مندفعة في اتجاه الإنسان الأخير، الذي هو مخلوق فاتر، من دون أي شغف أو التزام عظيم، عاجز عن الحلم، تعب من الحياة، لا يخاطر، ولا يطلب سوى الراحة والأمن، تعبيرًا عن التسامح المتبادل: «قليل من السم من وقت إلى آخر، يليق بأحلام وردية مبهجة. وكمية كبيرة من السم في النهاية، التماسًا لموت سعيد. أولئك متوافرون على متعهم الصغيرة التي تخص النهار، ومتعهم الصغيرة الليلية، غير أن لديهم نوعًا من الاكتراث للصحة - حيث يقول الرجال الأخيرون: 'لقد اكتشفنا السعادة!'، ويغمزون»[16].

نحن أهل بلدان العالم الأول نواجه قَدْرًا مطرد التزايد من الصعوبة في الاهتداء، ولو إلى تصور نوع من قضية عامة أو كونية شاملة من شأنها أن تكون جديرة بالتضحية بالحياة. وبالفعل، فإن الخط الفاصل بين العالمين الأول والثالث يمتد على نحو متزايد مع خطوط تعارضٍ بين عيش حياة شَبَع طويلة متخمة بالثروة المادية والثقافية من ناحية، ووقف الحياة على قضية سامية من الناحية الثانية. أليس هذا هو التناقض الذي أطلق عليه نيتشه عدمية «سلبية» و«إيجابية»؟ نحن في الغرب «الرجال الأخيرون» الغارقون في بحر من المتع والملذات اليومية البليدة والغبية، فيما الأصوليون المسلمون الراديكاليون مستعدون للمخاطرة بكل شيء، وينخرطون في صراع عَدَمي وصولًا إلى محطة تدمير الذات. وما يختفي بالتدريج عن هذا التعارض بين أولئك الذين هم «داخل» حَوْزة الأخيرين الذين يعيشون في جماعات مغلقة عقيمة من ناحية، وأولئك الذين هم «خارج» تلك الحَوْزة، هو حَشْدُ الطبقات الوسطى القديمة الطيبة. فـ«الطبقة الوسطى باتت تَرَفًا ما عادت الرأسمالية قادرة على

(16) Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* (New York: Prometheus, 1993), p. 41.

دفع ثمنه»[17]. فالمكان الوحيد الذي يطغى فيه إحساس غريب بالحرية في فيلم «أطفال الرجال» هو بيكسهيل، منطقة محررة خارج دائرة القمع الشامل والخانق. فالبلدة المعزولة بسور والمحوَّلة إلى مخيم لاجئين، يديرها أهلها المهاجرون غير الشرعيين. هنا تزخر الحياة بفيض من الاستعراضات العسكرية الأصولية الإسلامية، لكن مع تحركات تضامنية أصيلة وصادقة. لا غرابة في أن ذلك المخلوق النادر، الطفل الوليد، يدير لنا ظهره هنا. فعند انتهاء الفيلم يقصف سلاح الجو بيكسهيل قصفًا لا يعرف الرحمة.

الجنسانية في العالم اللامتناغم

أي نوع من الجنسانية تليق بهذا الكون؟ في السادس من آب/ أغسطس 2006 استضافت لندن اللقاء الأول في المملكة المتحدة لـ «ماراثون الاستمناء»، في حدث جماعي استمتع به مئات الرجال والنساء لأغراض خيرية، جامعين التبرعات لمصلحة جهات متخصصة بالصحة الجنسية والإنجابية. كما رفع هؤلاء مستوى الوعي وبدّدوا مشاعر الخجل والمحظورات المتواصلة، في شأن هذه الصيغة الآمنة الطبيعية والشائعة للجنسانية. ابتُكرت معادلة: اهتزازات ناجحة كجزء من شهر قومي للاستمناء، في شركة «غود فايبريشنز للصحة الجنسية» في سان فرانسيسكو التي تواصل استضافة هذا الشهر منذ عام 1995. وفي ما يلي تبرير كارول كوين (C. Queen) للأمر كله:

> إننا نعيش في مجتمع ظل فيه التعبير الجنسي خاضعًا باستمرار للتشريع والتقييد، كما أن التماس المتعة يتعرض تكرارًا للشجب بوصفه سلوكًا طفوليًا وأنانيًا. كثير من الناس ممن يرون أنفسهم بريئين من الانقطاعات الجنسية، بادر من دون تردد إلى إعادة كتابة معادلة: «ليس الجنس خيرًا إلا إذا انطوى على الإنجاب»، وجعلها: ليس الجنس خيرًا إلا إذا انطوى على محبّين اثنين من البشر ...إلخ، ويبقى الاستمناء نشاطنا الجنسي الأول، وهو مصدر طبيعي للذة متوافرة طوال الحياة، وشكلٌ فريد من أشكال التعبير الذاتي الخلّاق. ففي كل مرة تمارس فيها الاستمناء، تحتفي بنشاطك الجنسي

(17) John Gray, *Straw Dogs* (London: Granta, 2003), p. 161.

وقدرتك المتجذرة الفطرية على الاستمتاع، وعلى مدّ يد العون لنفسك! إن من شأن الاستمناء أن يكون فعلًا جذريًا، وقد تعمل الثقافة التي تقمعه على قمع حريات شخصية أخرى كثيرة أيضًا. تذكّر وأنت تحتفي بالشهر القومي للاستمناء، وعلى إدلاء دلوك في عملية إخراج الحب الذاتي من القمقم، أن الحرية الجنسية مسألة جوهرية للصحة والعافية الحقيقيتين في كل مكان[18].

يبقى الموقف الأيديولوجي الكامن خلف فكرة الاستمناء مطبوعًا بنوع من النزاع بين شكله ومضمونه: يقوم على اجتراح جماعة من أفراد مستعدين أن يتقاسموا مع آخرين الذاتية الأناوية لمتعتهم البليدة. إلا أن هذا التناقض ظاهري أكثر منه واقعي. من البداية عرّف فرويد الارتباط بين النرجسية والذوبان في حشد معين، ذلك الارتباط الذي يجد أفضل ترجماته في العبارة الكاليفورنية التالية: «مشاركة تجربة». فالتزامن بين هاتين الخاصتين المتعارضين مستند إلى الإقصاء حيث يشتركان فيه. فالواحد لا يمكنه أن يكون وحيدًا فقط عندما يكون وحده، بل حين يكون في الحشد أيضًا. فانعزال الفرد من ناحية، وذوبانه في حشد من ناحية أخرى، يؤديان، كلاهما، إلى الإقصاء الذاتي البيني الكامل، وإلى استبعاد اللقاء مع آخر. وكما بيّن الفيلسوف الفرنسي آلان باديو بأسلوب بالغ الوضوح، فإن هذا هو سبب اضطرار المرء اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى الإصرار على نوع من تأكيد الحب، لا المتعة المجردة. فالحب، لقاء الاثنين، هو الذي يضفي «الصفة الجوهرية البينية، على المتعة الاستمنائية البديلة ويحولها إلى حادث حقيقي»[19]. وأي حساسية محدودة بالحدود الدنيا تنبئنا بأن الاستمناء أمام آخر أصعب من الانخراط في التفاعل الجنسي معه أو معها، فحقيقة اختزال الآخر إلى متفرج، غير مشارك في نشاطي، تجعل فِعْلي أكثر إثارة «للخجل» إلى درجة لا تقبل القياس. وحوادث مثل لقاء الاستمناء تشير إلى انتهاء الخجل تمامًا. وهذا ما يجعل الأمر من الإشارات الدالة على المحطة التي نقف فيها اليوم على أيديولوجيا داعمة لأكثر تجاربنا الذاتية حميمية.

---

(18) متوافر على موقع: http://www.masturbate-a-thon.com.

(19) Alain Badiou, *Logiques des Mondes* (Paris: Editions du Seuil, 2006).

«لماذا الاستمناء؟»، إليكم في ما يلي قائمة الأسباب التي اقترحتها كوين:

- لأن المتعة الجنسية حقٌّ فطري لكل شخص.

- لأن الاستمناء هو الجنس الآمن مئة في المئة.

- لأن الاستمناء تعبير بهيج عن حب الذات.

- لأن الاستمناء يقدم عددًا كبيرًا من الفوائد الصحية، بما فيها إزالة التشنج الطمثي، وخفض التوتر، وإطلاق الأندورفين، وتقوية العضلات الحوضية، وخفض إصابات غدة البروستات عند الرجال ومقاومة الالتهابات الخمائرية عند النساء.

- لأن الاستمناء تدريب رياضي ممتاز لعضلة القلب.

- لأن كل شخص هو المعشوق الأفضل لذاته.

- لأن الاستمناء يزيد من الوعي الجنسي.

الأمور كلها مطروحة: زيادة الوعي الذاتي وفوائد صحية ونضال ضد القمع الاجتماعي، الموقف الأكثر صوابًا على الصعيد السياسي (من المؤكد هنا أن أحدًا لا يُضايق أو يُتحرش به)، وتأكيد المتعة الجنسية في تجلياتها الأولية - «ما من أحد إلا ويكون هو نفسه أفضل معشوقيه» - مع بقاء التعبير حِكْرًا على المثليين والسحاقيات (الاستمناء يُخْرِج حب الذات من القمقم) فإنه يلمِّح إلى نوع من الغائية المضمرة لإقصاء متدرج للآخر وأشكال الغيرية الأخرى: أولًا، يُستبعد في الجنسية المثلية الجنس الآخر (تجري العملية مع شخص آخر من الجنس نفسه) ثم يجري، بنوع من أنواع نفي النفي الهيغلي الساخر، إلغاء البعد الحقيقي للغيرية، أي إلغاء الآخر: يقوم المرء بممارسة العملية مع نفسه.

في كانون الأول/ ديسمبر 2006 أعلنت سلطات مدينة نيويورك أن اختيار المرء لجنسه - ومن ثم، عند الضرورة، إجراء عملية تبديل الجنس - هو أحد حقوق الإنسان الثابتة غير القابلة للتحويل. وهكذا فإن الاختلاف الجوهري، ذلك الاختلاف «المتعالي» الذي يشكّل أساس الهوية الإنسانية بالذات، يتحول

إلى شيء قابل للتلاعب، مع تأكيد المرونة العميقة للكائن الإنساني. ولعل الاستمناء هو الشكل المثالي للنشاط الجنسي لدى هذه الذات العابرة الجنسين، أو، بعبارة أخرى، تلك الذات التي رفعتْها مجلةُ **تايم** إلى مرتبة «شخصية العام» في عددها الصادر في 18 كانون الأول/ ديسمبر 2006. لم يمنح هذا الشرف السنوي لأحمدي نجاد، أو لتشافيز، أو لكيم يونغ إيل، أو لأي من أعضاء عصابة المشبوهين المعروفين، بل لك «أنت»: أي للجميع، ولأي واحد منا، ممن يستخدمون الشبكة العالمية أو يبدعون شيئًا ما عليها. أبرز الغلافُ لوحة مفاتيح بيضاء مع مرآة، بدلًا من شاشة حاسوب يستطيع كل واحد منا نحن القراء أن يرى صورته (ها) المنعكسة عليها وفيها. وتبريرًا للاختيار، يذكر المحررون التحول من المؤسسات إلى الأفراد الذين يعاودون الظهور بوصفهم مواطنين في النظام الديمقراطي الرقمي الجديد.

ثمة ما هو أكثر مما تراه العين في هذا الخيار، وبمعنى أوسع من المألوف للعبارة. فإذا سبق أن حصل اختيار أيديولوجي ما، فإن هذا الاختيار يلَخصُ في هذه الرسالة: نظام ديمقراطي/ حاسوبي جديد يمكِّن الملايين من التواصل المباشر ومن التنظيم الذاتي لتجنب تحكّم الدولة الممركز، وتغطية سلسلة من الفجوات المزعجة، وحل سلسلة من الأزمات المنغِّصة. لعل المفارقة الأولى والواضحة هي أن الآخرين هم ما لا يراه الذين يحدّقون في غلاف مجلة **تايم**، إذ يُفْترض في كل منهم، ذكرًا كان أم أنثى، لا أن يقيم معهم – مع الآخر- تبادلًا مباشرًا، بل أن يكون الآخرُ المرآةَ التي تعكس صورتهم الخاصة. لا غرابة في أن لايبنتز هو أحد المرجعيات الفلسفية الطاغية لدى منظِّري الفضاء الحاسوبي. ألا يتماشى انغماسنا في الفضاء الحاسوبي مع اختزالنا إلى الموناد – الجوهر اللايبنتزي، حيث تعكس مرآته الكون كله، وإن كان «بلا نوافذ». فهل من شأن ذلك أن ينفتح مباشرة على الواقع الخارجي؟ يمكن أن يقال إن زائرًا أنموذجيًا للشبكة العالمية اليوم، جالسًا وحده أمام شاشة الحاسوب، متزايد التحول إلى الوحدة والعزلة، من دون نوافذ مباشرة على الواقع، لا يلتقي إلا صورًا افتراضية، على الرغم من انغماسه أكثر من أي وقت مضى في شبكة اتصالات كوكبية. أما حركة الاستمناء التي تبني جماعة من أفراد مستعدين لتقاسم أنانية متعتهم

البليدة الخاصة، إن هي إلا صيغة نشاط جنسي تلائم زبائن الفضاء الحاسوبي هؤلاء تمامًا.

طوّر آلان باديو مفهوم عوالم «الوهم والخواء» (monde atone) التي تحتاج إلى تدخّل قوة رشيدة لفرض النظام ذي المعنى على الكثرة المشوشة للواقع[20]. ما معنى القوة الرشيدة[21]؟ عكف ونستون تشرشل، على الصفحات الأخيرة من مؤلّفه التاريخي عن الحرب العالمية الثانية، على دراسة لغز أي قرار سياسي. فبعد قيام أرباب التخصص (المحللون العسكريون والاقتصاديون، وأساتذة علم النفس، وعلماء الأرصاد الجوية) بتقديم تحليلاتهم الكثيرة، المتقنة والرفيعة المستوى، يتعين على أحد ما أن يضطلع بالعمل البسيط والأصعب للسبب نفسه، المتمثل في تحويل هذا الكم المركّب من الآراء ووجهات النظر، حيث لكل وجهة نظر سبب مؤيد وسببان معارضان والعكس صحيح. وتحويل ذلك إلى «نعم» أو «لا» أمر بسيط وحاسم. سنهاجم أو سنواصل الانتظار. وما من أحد غير جون ف. كنيدي قدم وصفًا وجيزًا لهذه الفكرة: «جوهر القرار النهائي يبقى عصيًا على اختراق المراقب - بل المقرر نفسه بالفعل في الكثير من الأحيان». هذا الملمح الحاسم الذي لا يستند إلى المسببات فحسب، هو ملمح كل قائد.

من ملامح عالمنا مابعد الحداثي الأساسية أنه يحاول الاستغناء عن أداة الدال المفتاحي الناظم (القوة الرشيدة) هذه. فتعقيد العالم يجب تأكيده من دون شروط. وكل دال مفتاحي وُظِّف لفرض نظام ما على العالم يجب تفكيكه وتبديده. فالأعذار الحديثة عن «تعقيد» العالم ليست في الحقيقة إلا رغبة معممة في اللاتناغم»[22]. إن مثال باديو الممتاز لمثل هذا العالم «اللامتناغم» هو الرؤية الصحيحة سياسيًا للنشاط الجنسي كما تروّجها الدراسات الجنسانية برفضها العنيد للمنطق الثنائي. هذا عالم متناغم قائم على ممارسات جنسية

---

(20) Ibid.

(21) للاستزادة عن مفهوم الدال الرئيس، انظر: Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis* (New York: Norton, 2006).

(22) Badiou, *Logique des Monde*, p. 443.

كثيرة، ولا يطيق أي قرار، ولا أي ازدواجية، ولا أي تقويم، بالمعنى النيتشوي القوي للعبارة.

إن روايات ميشيل هوللَّبَكْ لافتة في هذا السياق[23]؛ فهو يظل دائبًا دأبًا لانهائيًا على تنويع موضوع إخفاق الحب في المجتمعات الغربية المعاصرة المتميزة، كما قال أحد المعلقين، بـ «انهيار الدين والتقاليد، ورفع القيود عن المتع كلها وعن الشباب، والأفق المفتوح لمستقبل أُضفيت عليه صفة الشمول بفعل العقلانية العلمية والكآبة»[24]. هنا يكمن الوجه المظلم لـ «التحرر الجنسي» الذي حدث في الستينيات: تسليع الحياة الجنسية. ويقدم هوللَّبَك صورة عن صباح ما بعد الثورة الجنسية، عن عُقْم عالم خاضع لطغيان الأنا والأنانية المفرطة الداعية إلى الاستمتاع. ويتركز عمل الروائي كله على التناقض بين الحب والنشاط الجنسي؛ الجنس ضرورة مطلقة، واعتزاله يعني الذبول والانقراض، الأمر الذي يجعل الحب عاجزًا عن الازدهار من دون جنس؛ غير أن الحب مستحيل في الوقت نفسه تحديدًا بسبب الجنس. فالجنس - الذي «ينتشر بوصفه خلاصة هيمنة الرأسمالية المتأخرة، وظل على الدوام يلوّث العلاقات الإنسانية بوصفها نُسخًا حتمية لطبيعة المجتمع الليبرالي القائمة على التجرد من الإنسانية - قام، أساسًا، بتخريب الحب»[25].

يبقى الجنس، إذًا، مع اعتماد التعابير الدريدية [نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا]، هو شرط إمكان الحب واستحالته في الوقت نفسه.

نعيش في مجتمع فيه نوع من التماهي التعسفي الهيغلي للأضداد. ثمة ملامح ومواقف ومعايير حياة معينة ما عادت مُدركة على أن لها طابعًا أيديولوجيًا، وتبدو محايدة غير أيديولوجية أو طبيعية أو منسجمة مع البداهة أو الحس العام. فما يخرج على هذا الأساس ويحيد عنه، نعدُّه أيديولوجيا: الحماسة الدينية المتطرفة

---

(23) مثلًا: Michel Houellebecq, *The Possibility of an Island* (New York: Knopf, 2006).

(24) Nicholas Sabloff, «Of Filth and Frozen Dinners,» *Common Review* (Winter 2007), p. 50.

(25) Ibid., p. 51.

أو الذوبان الكامل في بوتقة توجه سياسي معين. إن من شأن الفكرة الهيغلية هنا أن تعني أن العمل، تحديدًا، على تحييد بعض الملامح لحَوْزة خلفية مقبولة عفويًا، هو الذي يميز الأيديولوجيا بأنقى صورها وبأكثر أدوارها فاعلية. هذا هو «التطابق» الديالكتيكي لـ «الأضداد»: تحديث مفهوم معين أو أيديولوجيا ما بأنقى صورها يجعلها تتطابق مع أو، بعبارة أدق، تبدو كما لو كانت نقيضتها، كما لو كانت لاأيديولوجيا. وبحسب مقتضى الحال، يصح الأمر نفسه على العنف؛ فالعنف الاجتماعي، الرمزي في أنقى صوره، يبدو شبيهًا بنقيضه، كما لو كان نتاج عفوية البيئة التي نعيش فيها، والهواء الذي نتنفسه.

هذا هو السبب الكامن وراء كون الشيوعي الليبرالي الناعم (الخائف والمهتم وحامل راية الحرب على العنف) والأصولي الأعمى المتفجر غضبًا، وجهين لعملة واحدة. فالشيوعيون الليبراليون يبقون، على الرغم من انخراطهم في محاربة العنف الذاتي، أدوات العنف الهيكلي والبنيوي بالذات. هذا العنف الذي يؤدي إلى إحداث الأوضاع المفضية إلى تفجرات العنف الذاتي وثوراته؛ فرسان الإحسان من محبي عمل الخير الذين يتبرعون بالملايين لمكافحة الإيدز ولغرس ثقافة التسامح، دمّروا هم أنفسهم حيوات الآلاف عبر المضاربات المالية، الأمر الذي أدى إلى نشوء الأوضاع المفضية إلى صعود التعصب واللاتسامح اللذين يُحاربان بالذات. ففي ستينيات القرن العشرين وسبعينياته كان من الممكن شراء بطاقات بريدية بورنوغرافية لفتاة مزنّرة بالبكيني أو مرتدية جلبابًا كاملًا؛ غير أن تحريك البطاقة أو حرفها قليلًا أو النظر إليها من زاوية مغايرة بعض الشيء، كان كفيلًا بإخفاء الصورة على نحو سحري وصولًا إلى الكشف الكامل عن الجسد العاري للفتاة. حين يجري إغراقنا بوابل من الأنباء السارة للقلوب عن إلغاء ديون معيَّنة أو عن حملة إنسانية كبرى لاستئصال هذا الوباء أو ذاك، يكفي أن تحرك البطاقة البريدية قليلًا كي تلتقط الشخصية الداعرة للشيوعي الليبرالي في غمرة العمل خلف الستار.

علينا ألا نؤخذ بالأوهام. إن الشيوعيين الليبراليين هم أعداء كل نضال تقدمي اليوم. والأعداء الآخرون من أصوليي دين وإرهابيين ومن أجهزة بيرقراطية رسمية

فاسدة وعديمة الكفاءة جميعهم، ليسوا إلا دُمى يتوقف صعودها وسقوطها على أوضاع محلية طارئة؛ ذلك أنهم يريدون حل المشكلات الثانوية للنظام العالمي. ويبقى الشيوعيون الليبراليون التجسيد المباشر لما هو خطأ في النظام بوصفه نظامًا. ويجب ألا ننسى هذا في زحمة التحالفات والمساومات التكتيكية التي يتعين على المرء أن يُقْدم عليها مع الشيوعيين الليبراليين في غمار الحرب على العنصرية، وعلى الجنسانية، وعلى الظلامية الدينية.

ما الذي يجب عمله، إذًا، مع صاحبنا الشيوعي الليبرالي الذي هو إنسان طيب من دون شك، ويتملكه القلق بالفعل حيال مظاهر الفقر والعنف في العالم، وقادر على دفع ثمن مخاوفه؟ حقًا، ما الذي يمكن فعله مع إنسان لا يمكن شراؤه بمصالح الشركة لأنه أحد أصحاب المؤسسة؛ إنسان يلتزم بما يقوله عن محاربة الفقر، لأنه يربح من ذلك؛ إنسان يعبِّر بصدق وأمانة عن رأيه لأن لديه ما يكفي من القوة التي تمكِّنه من دفع الثمن المطلوب؛ إنسان شجاع وحكيم في ملاحقة مشروعاته بفاعلية محمومة لا تعرف معنى الرحمة، وهو لا يعير اهتمامًا لمنافعه الشخصية، لأن حاجاته كلها تلبّى سلفًا؛ وإنسان هو فوق وبعد ذلك كله، صديق جيد، ولا سيما لزملائه الدافوسيين؟ لقد قَدَّمَ بيرتولت بريخت جوابًا في قصيدته «استجواب الطيب»:

إلى الأمام: نسمع
أنك إنسان طيب
لا يمكن شراؤك، غير أن البرق
الذي يصفع البيت، أيضًا متعذر الشراء.
تلتزم أنت بما قلته.
لكن ماذا قلت؟
أنت صادق، تقول رأيك.
أي رأي؟
أنت شجاع.
ضد من؟
أنت لا تبالي بمصالحك الشخصية.

بمصالح من تبالي، إذًا؟
أنت صديق جيد.
هل أنت صديق جيد للشعب الطيب؟
اسمعنا إذًا: نحن نعرف
أنك عدوُّنا. ذلك هو السبب الذي
سيجعلنا الآن نوقفك أمام الجدار.
غير أننا، نظرًا إلى حسناتك ومواصفاتك الإيجابية،
سنوقّفُك أمام جدار جيد وسنطلق عليك
طلقة جيدة من بندقية جيدة وندفنك
برفش جيد في الأرض الطيبة[26].

(26) Bertolt Brecht, «Verhoer des Guten,» in: *Werke*, vol. 18, Prosa 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995), pp. 502-503.

(ترجمة المؤلف).

الفصل الثاني

خفْ جارَك كما تخافُ نفسَك!

سياسة الخوف

نمط السياسة السائد اليوم هو نمط السياسة الحيوية لما بعد السياسة؛ إنه مثال مرعب لرطانة نظرية قابلة، في أي حال، للتفكيك السهل. فـ «ما بعد السياسة» سياسةٌ تزعم نفض اليد من الصراعات الأيديولوجية القديمة، والمبادرة، بدلًا من ذلك، إلى التركيز على أهمية الخبرة والإدارة، ما يجعل الهدف الأول لعبارة «سياسة حيوية» (bio-politics) يعني ضبطَ أمنِ الناس وحيواتهم[1]. وأسلوب تراكب هذين البُعْدين واضح: ما إن يُقْدم المرء على التبرؤ من القضايا الأيديولوجية الكبرى، فلن يبقى سوى اعتماد الإدارة الجديرة بالحياة، ويبقى هذا تقريبيًا فحسب. وهو يعني، مع إلغاء السياسة والأهداف الاجتماعية، وهيمنة الخبراء والإداريين، والتنسيق المتصاغر في المستوى السياسي، ليكون الخوف هو الطريقة الوحيدة لإدخال الحماسة إلى هذا الميدان، واستنفار الناس بفاعلية. فاستثارة الخوف في أيامنا يشكل القاعدة الأساسية للذاتية. ولهذا السبب فإن السياسة الحيوية، بما هي سياسة ذُعْرٍ وخوف متركزة، في نهاية الأمر، على التصدي لجرائم الذَّبح والتوترات المتواصلة.

هذا ما يميز أي سياسة تحريرية راديكالية ممّا نعيش في ظله من سياسة أمر واقع. لا نتحدث هنا عن التباين بين نظرتين، أو بين مجموعة من البدهيات، بل عن الاختلاف بين سياسة مستندة إلى جملة من الحقائق الكونية الشاملة من جهة،

---

(1) للوقوف على معنى مفهوم السياسة الحيوية (بيو - بوليتكس)، انظر: Giorgio Agamben, *Homo Sacer* (Stanford: Stanford University Press, 1998);

أما للوقوف على معنى مفهوم ما بعد السياسة، فانظر: Jacques Ranciere, *Disagreement* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).

وسياسة متبرئة من البُعد المكوِّن لما هو سياسي بالذات، من جهة ثانية، لأنها تلوذ بالخوف بوصفه مبدأ التعبئة الأخير عندها. إنه الخوف من المهاجرين، ومن الجريمة، ومن الحرمان الجنسي الملحد، ومن الدولة المفْرطة التسلط ذاتها، بما تفرضه من ضرائب ثقيلة، ومن كوارث بيئية، ومن مضايقات متواصلة. الإصلاح السياسي هو الشكل الليبرالي الأنموذجي لسياسة الخوف. وسياسة (ما بعد) كهذه تعوِّل دائمًا على التلاعب بالرعاع والدهماء أو الحشود المصابة بجنون الارتياب، البارانويا. إنه التحشيد المرعب لشعب مذعور خائف.

وقع الحادث الكبير في عام 2006، عندما أصبحت سياسة معاداة الهجرة تيارًا رئيسًا، وصولًا في آخر المطاف إلى قطع الحبل السُّرّي الذي كان يربطها بأحزاب اليمين المتطرف. فمن فرنسا إلى ألمانيا، ومن النمسا إلى هولندا، ثمة روح جديدة للاعتزاز بالهوية الثقافية والتاريخية، حيث وجدت الأحزاب الرئيسة أن من المقبول التشديد على أن المهاجرين ضيوف يتعين عليهم أن يتكيفوا هم أنفسهم مع القيم الثقافية التي يحددها المجتمع المُضيف: «إنه بلدنا؛ إما تحبه وإما ترحل عنه!».

أما التسامح الليبرالي مع الآخرين اليوم، واحترام الغيرية والانفتاح على الآخر، فتجري عرقلة ذلك كله بنوع من الخوف الكابوسي من الإزعاجات والمضايقات المتكررة. باختصار، يبقى الآخر رائعًا فحسب، لكن شرط ألا يكون حضوره متطفلًا، وشرط ألا يكون الآخر آخر في الحقيقة؛ فقط في نوع من المماثلة مع البنية المطبوعة بالمفارقة والتناقض للمليِّن الشوكولاتوي في الفصل السابق، يتطابق التسامح مع نقيضه. إن واجبي الذي يقتضي أن أكون متسامحًا مع الآخر يعني، بالفعل، أن عليَّ ألا أُفْرِط في الاقتراب منه، وفي التطفل على فضائه. بعبارة أخرى، يتعين عليَّ أن أتحمل عدم تسامحه مع مبالغتي في الاقتراب منه. لكن في ظل المجتمع الرأسمالي المتأخر، يزيد تأكيد الحق الأساس للإنسان، ألا وهو حق **عدم التعرض للمضايقة** المتكررة، وحق البقاء على مسافة آمنة من الآخرين.

لسياسة ما بعد السياسة الحيوية أيضًا وجهان لا يسعهما إلا أن يبدوا منتسبين إلى فضاءين أيديولوجيين متعارضين: الفضاء الأول هو فضاء اختزال

البشر إلى «حياة مجردة»، إلى **هومو ساكر** (*Homo sacer*)، ذلك الكائن المقدس المزعوم الذي هو موضوع الرعاية القائمة على الخبرة والمعرفة، لكنه مستبعَد وعرضة للتجريد من جميع الحقوق، مثل سجناء غوانتانامو أو ضحايا المحرقة. أما الفضاء الثاني، فهو فضاء احترام الآخر الهش احترامًا مبالغًا فيه إلى حد التطرف، من خلال اعتماد موقف قائم على ذاتية نرجسية ترى الذات السريعة العطب، والدائمة التعرض لـ «إزعاجات» محتملة من كل نوع. وهل ثمة تناقض أكثر وضوحًا مما هو قائم بين احترام هشاشة الآخر واختزال هذا الآخر إلى «حياة مجردة» تتولى مهمة تنظيمها المعرفة الإدارية؟ لكن ماذا يقال، إذا كان هذان الموقفان منطلقين من أساس واحد؟ ماذا إذا كانا وجهين للمقاربة نفسها الكامنة في العمق؟ ماذا إذا كانا يتطابقان في ما يحلو للمرء أن يشير إليه بوصفه المثال المعاصر لـ «الحكم اللانهائي»، الهيغلي الذي يؤكد الهوية في التناقض؟ ما يشترك به هذان القطبان هو بالتحديد ذلك الرفض الكامن في العمق لأي قضايا عليا؛ إذ إن الهدف الأقصى لحيواتنا هو الحياة ذاتها. ذلك هو السبب الكامن وراء عدم وجود أي تناقض بين احترام الآخر الهش والسريع العطب، والاستعداد لتبرير التعذيب والتعبير المتطرف عن معاملة الأفراد بوصفهم بشرًا مقدسين (*Homini Sacer*)[2].

في كتاب *The End of Faith* (نهاية الإيمان) يدافع سام هاريس عن ممارسة التعذيب في حالات استثنائية (غير أن كل من يدافع عن التعذيب يدافع عنه، بالطبع، على أنه تدبير استثنائي - ما من أحد يؤيد تعذيب طفل صغير جائع سرق قطعة حلوى). يستند دفاعه إلى التمييز بين اشمئزازنا الغريزي من مشاهدة التعذيب، أو المعاناة مرئيةً بأعيننا، من ناحية، ومعرفتنا المجردة للمعاناة الجماعية، من الناحية المقابلة. من الأصعب، وبدرجة لا تقبل القياس، تعذيب فرد بعينه، بدلًا من المعاقبة عن بُعْد بإسقاط قنبلة من شأنها أن تتسبب بموت الآلاف، الأمر الذي هو أكثر إيلامًا.

هكذا فإننا نجد أنفسنا أسرى نوع من الوهم الأخلاقي يوازي أوهام الإدراك

---

(2) انظر أيضًا: Agamben, *Homo Sacer.*

الحسي. لعل السبب النهائي لمثل هذه الأوهام هو أن على الرغم من أن التفكير المجرّد تطور كثيرًا، فإنه يُبقي استجاباتنا العاطفية - الأخلاقية مشروطة بردّات فعل غريزية متعاطفة مع المعاناة والألم اللذين يُشاهدان مباشرة. وهي ردّات فعل قديمة قدم الزمن؛ الأمر الذي يجعل إطلاق النار على شخص ما عن قرب أكثر إثارة للاشمئزاز، في نظر معظمنا، من ضغط زر يتمخض عن قتل ألف شخص لا نستطيع رؤيتهم:

> نظرًا إلى ما يؤمن به كثيرون منا في شأن مستلزمات حَرْبنا على الإرهاب، فإن ممارسة التعذيب، في أوضاع معينة، من شأنها أن تبدو غير مسموح بها فحسب، بل ضرورية. غير أنها غير مقبولة، على الصعيد الأخلاقي، كما كانت من قبل. وأسباب ذلك عصبية، بالتأكيد، وأنا ثقتي بها مثل تلك التي تؤدي إلى وهم القمر. [...] ربما حان وقت الإمساك بحكامنا ورفعهم إلى السماء[3].

لا غرابة أن هاريس يحيل إلى آلان ديرشوفيتز وشرعنته التعذيب[4]. وبهدف تعليق هذه الهشاشة التطورية المرتبطة بالعرض المادي لمعاناة الآخرين، يتصور هاريس «حبة دواء مؤثرة» ومثالية، فالتعذيب المؤثر يوازي القهوة المجردة من الكافيين، أو زجاجة الكولا الخاصة بالحمية:

> عقار أو دواء مؤثر من شأنه أن يوفر أدوات التعذيب من ناحية، وأداة إخفاء تلك الأدوات بالكامل من ناحية أخرى. إن من شأن حبة الدواء تلك أن تنتج شللًا وبؤسًا عابرين حيث لا يمكن أي مخلوق بشري أن يخضع لها ثانية. تصوروا مشاعرنا نحن، ممارسي التعذيب، بعد إعطاء هذه الحبَّة للإرهابيين الأسرى، بعد أن تمددوا كما لو أخذوا قسطًا من النوم لمدة ساعة، لا لشيء إلا ليستيقظوا ويسارعوا مباشرة إلى الاعتراف بكل ما لديهم من معلومات عن آليات عمل منظماتهم. ألا يُحْتَمَل أن يشكل ذلك إغراءً يدفعنا إلى إطلاق اسم «حَبَّة الصدق» على ذلك العقار في النهاية؟[5].

---

(3) Sam Harris, *The End of Faith* (New York: Norton, 2005), p. 199.

(4) Ibid., pp.193-192.

(5) Ibid., p. 197.

الكلمات الأولى بالذات («عقار من شأنه أن يوفر أدوات التعذيب من ناحية وأداة إخفاء تلك الأدوات بالكامل من ناحية أخرى») تميط اللثام عن منطق مابعد الحداثة الأنموذجي، أي منطق الشوكولا المليِّنة. التعذيب المتخيل هنا شبيه بقهوة خالية من الكافيين، حيث نحصل على النتيجة المرغوب فيها من دون الاضطرار إلى تحمل التأثيرات الجانبية المزعجة وغير المرغوب فيها. في معهد سربسكي بموسكو، الذي هو فرع الطب النفسي التابع لجهاز الاستخبارات السوفياتية أو لجنة أمن الدولة (KGB)، ابتُكر عقار مخصص لتعذيب المنشقين فحسب: حقنة في منطقة قلب السجين تؤدي إلى تباطؤ النبض وتسبب قدرًا هائلًا من القلق والاضطراب. بعدها يبدو السجين للملاحظ الخارجي على درجة شديدة من النعاس، في حين يعيش كابوسًا حقيقيًا.

ينتهك هاريس قواعده الخاصة التي وضعها بنفسه حين يركز على حوادث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وفي نقده تشومسكي. ففكرة تشومسكي تنص على أن هناك نوعًا من النفاق في تحمل القتل المجرد غير المحدد للآلاف، مع الإصرار على شجب حالات انتهاك فردية لحقوق الإنسان. ما الذي يمكن أن يجعل كيسنجر الذي أمر بقصف كمبوديا قصفًا كثيفًا ومركّزًا أدى إلى هلاك مئات الآلاف من البشر، أقل إجرامًا من أولئك المسؤولين عن انهيار برجي التجارة في نيويورك؟ أليس سبب ذلك متمثلًا في كوننا ضحايا نوع من «الوهم الأخلاقي»؟ لقد جرى تقديم أهوال الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر بتفصيلاتها الدقيقة في وسائل الإعلام، غير أن قناة «الجزيرة» تعرضت للاستنكار جراء عرضها لقطات من قصف الولايات المتحدة للفلّوجة، ووجهت إليها الإدانة بالتواطؤ مع الإرهابيين.

غير أن هناك سياقًا أشد إثارة للقلق وعدم الارتياح لهذا الأمر؛ إنه القرب (قرب الشخص المتعرض للتعذيب) الذي يستثير العطف ويجعل التعذيب مرفوضًا، ليس هو مجرد قُرب الضحية الجسدي، بل هو قرب الجار، بأكثر تجلياته جذرية، وبكل ما تنطوي عليه العبارة من معنى القرب اليهودي - المسيحي - الفرويدي؛ القرب الذي هو بالتحديد «شديد الالتصاق» دائمًا، مهما يكن بعيدًا على الصعيد المادي. إن ما يرمي إليه هاريس بـ «حَبَّة دواء مؤثرة للمتخيلة، ليس أقل من إلغاء بُعد

الجار (إلغاء مقولة الجيرة في الثقافة الإنسانية الدينية منها والدنيوية). تكفّ ضحية التعذيب عن أن تكون جارًا، وتصبح شيئًا جرى تحييد ألمها، وتُختزل إلى ملكية يتعين التعامل معها بحسابات نفعية عقلانية (قَدْرٌ معين من الألم يمكن تحمله إذا كان كفيلًا بالحيلولة دون حصول ألم أكبر كثيرًا). ما يختفي هنا هو قاع اللانهاية المتصل بالضحية. وما هو مثير للاهتمام، إذًا، أن الكتاب الذي يدافع عن التعذيب كتاب يحمل أيضًا عنوان نهاية الإيمان، لا بالمعنى الواضح لموقف ديني: «فقط إيماننا بالرب، إيماننا بوصية السماء الداعية إلى محبة الجار، هو الذي يمنعنا، كما ترون، من تعذيب الناس!»، بل بمعنى لا يُضاهَى عمقًا وجذرية. موضوع آخر (الموضوع موضوع، في نهاية الأمر) ليس بنظر لاكان شيئًا معطى مباشرة، بل «افتراض قَبْلي»، شيء مفترض، وموضوع إيمان. ما السبيل إلى الاقتناع بأن ما أراه أمامي ليس موضوعًا آخر، أو آلة بيولوجية مسطحة تفتقر إلى عمق؟

مقولة الجيرة والجار

هذا الموضوع المفترض سلفًا ليس إذًا كائنًا إنسانيًا آخر ذا حياة داخلية غنية ملأى بقصص شخصية يرويها بنفسه طلبًا لامتلاك تجربة حياة ذات معنى، لأن شخصًا كهذا لا يستطيع في نهاية الأمر أن يكون عدوًا؛ فـ «العدو شخص لم يسبق أن سمعْتَ قصته»[6]. ولعل أفضل الأمثلة على هذا الأمر هو رواية **فرانكنشتاين** لماري شيلي التي تُقْدِم على أمر كان يتعذر على أي شخص محافظ أن يُقْدم عليه. ففي الجزء المركزي من كتابها تمكّن الغول (الكائن الخرافي) من الحديث عن نفسه، من سرد القصة من وجهة نظره هو. يعبّر خيارها عن الموقف الليبرالي من حرية الكلام في أوضح صورها: لا بد من سماع وجهات نظر الجميع. في فرانكنشتاين، ليس الغول «شيئًا»، أو موضوعًا مرعبًا لا يجرؤ أحد على التصدي له؛ نُظر إليه كذات مئة في المئة. تتحرك ماري شيلي في داخل عقله وتسأل عن معنى التعرض للتشهير وللتقييد وللظلم وللحرمان، بل وللتحطيم الجسدي من

---

(6) عبارة تمهيدية لمادة: «Living Room Dialogues on the Middle East»
مقتبسة من: Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2006), p. 1.

المجتمع. هكذا يجري تمكين المجرم الحقيقي من تقديم نفسه على أنه الضحية الحقيقية. ويكشف هذا الكائن القاتل الرهيب عن نفسه كفرد يائس عميق الجرح، متطلع بلهفة إلى الألفة والحب.

في أي حال، ثمة حدّ واضح لهذا السياق: هل المرء مستعد أيضًا لتأكيد أن هتلر كان عدوًا لأن قصته لم تُسمع؟ يتحدث ديفيد رمنيك في كتابه **ضريح لينين** (*Lenin's Tomb*) عن محاولاته، إبان زيارته إلى موسكو في عام 1988، للقاء لازار كاغانوفيتش، آخر الأحياء من حَلَقة ستالين الداخلية، التي تولت توجيه برنامج 1929-1933 لبناء المؤسسات الجماعية، والتي كانت مسؤولة عن قدر لا يوصف من الدمار والمعاناة. كان الرجل التسعيني يعيش حياة عزلة في شقة موحشة. وما أذهل رمنيك هو رؤية شخص شرير حقًا:

> هل ما زال كاغانوفيتش مستمرًا في إيمانه؟ هذا ما أردت أن أعرفه. هل كان يشعر بأي ذنب؟ أو بأي خجل؟ وما كان رأيه في غورباتشوف، الأمين العام الحالي؟ لكن؟ ألم يكن السبب الأول الكامن وراء مسعاي هو مجرد الجلوس في الغرفة نفسها مع كاغانوفيتش، ورؤية الشكل الذي يبدو عليه إنسان شرير، ومعرفة ما فعل، والوقوف على عناوين الكتب التي كانت بحوزته(7).

ما كان من شأن رمنيك أن يجده، في ما لو نجحت محاولاته، بحسب الاحتمالات كلها، أن كاغانوفيتش عجوز هزيل مطبوع على حب الخير وغارق في أحلامه. ففي ستينيات القرن العشرين، حين هاجرت سفتلانا ستالين إلى الولايات المتحدة عبر الهند وكتبت مذكراتها، فإنها قدّمت ستالين، من الداخل، أبًا مفعمًا بالدفء وقائدًا راعيًا، مع بقاء أكثرية الجرائم الجماعية مفروضة عليه من أعوانه الأشرار، ولا سيما لافرنتي بيريا بالتحديد. لاحقًا، كتب ابن بيريا، سيرغو، مذكرات قدم فيها أباه رب عائلة حنون لم يفعل سوى تنفيذ أوامر ستالين، وهو الذي حاول سرًا تخفيف الأذى والخراب. كما سرد أندريه، ابن غيورغي مالينكوف، قصته

(7) David Remnick, *Lenin's Tomb: The Last Days of the Soviet Empire* (New York: Random House, 1993), p. 11.

واصفًا أباه، خَلَف ستالين، بالاجتهاد والاستقامة، وبالخوف الدائم على حياته. كانت حنة أرندت على صواب: لم يكن هؤلاء الأشخاص نماذج مجسدة لسمو الشر الشيطاني البايروني [نسبة إلى الشاعر الإنكليزي بايرون]. فالهوة بين تجربتهم الداخلية الحميمة وهول أفعالهم كانت سحيقة. والتجربة التي نحصّلها من حيواتنا من الداخل، والحكاية التي نرويها لأنفسنا عن أنفسنا تسويغًا لما نحن فاعليه، كذبة كبرى من ألفها إلى يائها، أما الحقيقة فتكمن في الخارج، أي في ما نفعله[8].

ما لا يكف أبدًا عن مفاجأة الوعي الأخلاقي الساذج، هو كون الأشخاص الذين يقترفون ممارسات عنف مخيفة ضد أعدائهم، قادرين على إبداء العواطف الإنسانية الدافئة والاهتمام اللطيف تجاه أعضاء مجموعاتهم الخاصة. أليس غريبًا أن يكون الجندي ذاته الذي ذبح مدنيين أبرياء بات مستعدًا للتضحية بحياته في سبيل وحدته (unit)؟ وأن يكون القائد الذي أمر بإطلاق النار على الرهائن استطاع في المساء نفسه أن يخط رسالة لعائلته مفعمة بالحب الصادق؟ هذا الحصر لهاجسنا الأخلاقي في دائرة ضيقة يبدو منافيًا لبصيرتنا العفوية الموحية بأننا جميعًا، من دون استثناء، بشر ولدينا قاعدة مشتركة من الآمال والمخاوف والآلام ذاتها، مع المطالب المبررة نفسها في الاحترام وفي الكرامة. وأولئك الذين يحصرون أفق اهتمامهم الأخلاقي متناقضون، إذًا، مع أنفسهم، بل هم «منافقون»، وبعبارات هبرماسية [نسبة إلى الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هبرماس] هم متورطون في تناقض ذرائعي، لأنهم ينتهكون القواعد الأخلاقية الداعمة للجماعة التي يتكلمون لغتها. فحرمان أولئك الذين هم خارج جماعتنا من الحقوق الأخلاقية المتاحة لمن هم داخلها أمر لا يتوافق طبيعيًا مع أي وجود إنساني. إنه انتهاك لنزوعنا الأخلاقي العفوي، وهو أمر ينطوي على ظلم قاس وإلغاء للذات.

حين وجِّه اللوم، بعد سقوط النظام الشيوعي، إلى الكاتب الألماني الشرقي المنشق، الناعم ستيفان هيرملن على كتابة نصوص وقصائد في الخمسينيات تمجد

---

(8) لهذا يتعين على كل مهتم بموضوع الشر أن يطلع على: Claudia Koonz, *The Nazi Conscience* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2003),
تقرير مفصل عن الخطاب الأخلاقي النازي الذي وفَّرَ مبررًا لجرائم النازيين.

ستالين، أجاب بغضب شديد قائلًا ببساطة إن «ستالين» في تلك الأعوام كان، في كل أوروبا، مصدر إلهام للحالمين بالحرية والعدالة، ولم تكن له أي علاقة بجملة الممارسات المرعبة التي كانت تجري «سرًا» في الاتحاد السوفياتي. هذه الحجة شديدة السطحية. وبطبيعة الحال، لا يتعين على المرء معرفة حقيقة الإرهاب الستاليني كي يشك في أن هناك ما هو خطأ شنيع في الستالينية. فالاطلاع على النصوص العامة المعلنة (التقارير الرسمية عن المحاكمات الصورية المسرحية، وألوان الهجوم على الأعداء والخصوم، والمدائح الرسمية لستالين وقادة آخرين) كان ينبغي أن يكون سببًا كافيًا. وبطريقة ما، ما يجب أن يعرفه المرء كان واضحًا سلفًا في هذا النصوص. هذا ما يجعل النفاق المدهش حقًا متمثلًا في استعداد المراقبين الشيوعيين الغربيين لرؤية الاتهامات الستالينية واقعًا سيكولوجيًا حقيقيًا للمتهم. ففي رسالة إلى فالتر بنيامين عام 1938، يروي تيودور أدورنو قصة محادثة أجراها مع المؤلف الموسيقي اليساري الميول هانس آيسلر في نيويورك قائلًا:

«أصغيتُ بقدر غير قليل من الصبر إلى دفاعه الهزيل عن محاكمات موسكو، وبقدر كبير من السخط إلى 'النكتة' التي حكاها عن جريمة قتل بوخارين، فهو يزعم أنه كان يعرف الأخير في موسكو، ويخبرني أن وجدان بوخارين كان مثقلًا سلفًا إلى درجة أنه لم يستطع حتى أن ينظر إليه، أي إلى آيسلر، مباشرة»[9].

عمى آيسلر النفسي مذهل هنا: إذ يخطئ في قراءة شعور بوخارين بالرعب، وخوفه من الاحتكاك بأجانب. وهو يعرف أنه تحت المراقبة وعلى عتبة الاعتقال، يرى ذلك على أنه شعور داخلي بالذنب حيال جرائم النظام الستاليني. كيف لنا أن نفهم هذا جنبًا إلى جنب مع رؤية جملة المنتوجات الثقافية لأَوْج النظام الستاليني من جانب كثيرين في الغرب على أنها أصدق التعبيرات عن الأخلاق الأصيلة، تعبيرات قائمة على النزعة الإنسانية الدافئة والإيمان بالإنسان (تذكروا ترحيب الغرب بثلاثية [الكاتب والمخرج السينمائي] مارك دونسكوي (غوركي) (Gorky)؟ قد يتعين على المرء أن ينتقل من توجيه اللوم إلى سذاجة رفاق الطريق الغربيين

---

(9) Theodor W. Adorno & Walter Benjamin, *The Complete Correspondence 1928-1940* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 252.

تجاه أهوال الاتحاد السوفياتي الستاليني، إلى فكرة أكثر انسجامًا مع المفاهيم الديلوزية (نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي جيل ديلوز) عن سلسلة محتملة متقاطعة ومولِّدة معاني مختلفة كليًا، مثل قصة خيال علمي يكتشف فيها علماء أن الانفجار الذي يشير إلى الرسالة السماوية في الكتاب المقدس، كان بالفعل الأثر البصري لكارثة مرعبة دمرت حضارة غريبة مزدهرة. ذلك يعني أن ما يصعب قبوله هو أن يقال إن الأهوال التي أفرزت ثلاثية غوركي تنسف صدقية تأثيرها في الجمهور الغربي أو حتى الروسي في أي حال من الأحوال.

من الجدير بالاهتمام والمنطوي على معنى عميق، حين كانت رحلة يونايتد إيرلاينز رقم 93 مع ثلاث طائرات أخرى مختطَفة جوًا في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، أن زبدة الاتصالات الهاتفية مع أقرب الأقرباء من جانب الركاب المتأكدين من أنهم موشكون على الموت، كانت «أحبك!». نجح مارتن آميس في تأكيد فكرة بولس الرسول القائلة إن كل ما يهم، في نهاية الأمر، هو الحب. «الحب اسم مجرد، شيء سديمي، غامض. إلا أن الحب هذا يظل يتكشّف عن أنه الجزء الوحيد الصلب والصامد فينا، فيما العالم يتحول رأسًا على عقب، والشاشة تغرق في الظلام»[10]. ولا يزال الشك قائمًا هنا: أليس هذا الاعتراف اليائس بالحب نوعًا من الزيف والرياء، وهو نفس النوع من الخداع الشبيه باللجوء المباغت إلى الرب والصلاة من شخص فوجئ بخطر ما، أو عندما يقترب من الموت، وذلك بحركة انتهازية منافقة نابعة من الخوف، لا من قناعة صادقة وحقيقية؟ ما الذي يوجب وجود قدر أكبر من الصدق في ما نفعله في مثل هذه اللحظات المثقلة باليأس؟ أليس واقع الأمر هو، بالأحرى، أن غريزة البقاء تجعلنا **نخذل رغبتنا؟** وبهذا المعنى، فإن اعترافات الحب على فراش الموت ليست سوى أشكال من التضحية بالرغبة. وطبقًا لعدد غير قليل من أسفار المذكرات، فإن كثيرين ممن دينوا في المحاكمات الستالينية الصورية - المسرحية واجهوا الأحكام رميًا بالرصاص معترفين ببراءتهم، وبحبهم ستالين، في موقف مثير للشفقة يهدف إلى ترميم صورهم في عيني الآخر الكبير. وبهذه المسحة نفسها، لا يسع المرء إلا أن

(10) Martin Amis, «All that Survives Is Love,» *The Times* (01/06/2006), pp. 4-5.

يُصعق بانحدار إيثل وجوليوس روزنبرغ، في مراسلاتهما الحميمية، إلى دَرْك إنكار كونهما جاسوسين سوفياتيين. كانا يمثلان دور ضحيتين بريئتين لإحدى مؤامرات (مكتب التحقيقات الفيدرالي (FBI) [الأميركي] على الرغم من أن وثائق حديثة تثبت، وتسبب الحرج للمدافعين عنهما، أن جوليوس، في الأقل، كان جاسوسًا (وإن على مستوى أقل مما زعمه الادعاء). لعل الأمر المريب بغرابته هو أن المرء لا يزال، حين يطّلع على الوثائق الحميمة الآن، ولو بيقين من أن جوليوس كان جاسوسًا، عاجزًا عن الهروب من انطباع الصدق الكلي. كما كان روزنبرغ قد أقنع نفسه بأنه بريء. وهذا الواقع لا يلبث أن يغدو أكثر غرابة حين يتذكر المرء أن عليه أن يتساءل: ما الذي يوجب على المرء أن يمتنع عن التجسس للاتحاد السوفياتي، بل وأن يفاخر بذلك، إذا كان مؤمنًا فعلًا بنظام ذلك الاتحاد؟ (وبالمناسبة، فإن هذا يوصلنا إلى ما كان يمكن أن يشكل تصرفًا أخلاقيًا صحيحًا. تصوروا زوجًا تهاتف زوجها في اللحظات الأخيرة من حياتها لتقول له: «أردت فقط أن أُعلمَك بأن زواجنا كان زائفًا، وبأنني لا أطيق رؤيتك»...)

أما أولئك اليساريون الغربيون الذين تحدّوا هستيريا معاداة الشيوعية ببطولة في عقر ديارهم وبأكبر قدر من الجدية والإخلاص، يقدّمون أمثلة أخرى للمأساة التي أفرزتها الحرب الباردة. كانوا مستعدين للذهاب إلى السجن ثمنًا لقناعاتهم الشيوعية ودفاعًا عن الاتحاد السوفياتي. أليست الطبيعة الوهمية لإيمانهم هذا هي التي تجعل موقفهم الذاتي ساميًا إلى حد كبير؟ إن الواقع البائس للاتحاد السوفياتي الستاليني يضفي على قناعتهم الداخلية جمالًا هشًا وسريع العطب. وهذا يقودنا إلى استنتاج جذري وغير متوقع: لا يكفي أن نقول إننا نتعامل هنا مع قناعة أخلاقية خاطئة خطأً مأساويًا؛ قناعة تثق ثقة عمياء بمرجعيتها الأخلاقية، وتتجنّب مواجهة الواقع البائس، المرعب. في المقابل، ماذا إذا كان مثل هذا العمى، مثل هذه السمة الإقصائية العنيفة القائمة على رفض الرؤية، مثل هذا التنصل من الواقع، مثل هذا الموقف الزائف المستند إلى شعار: «أعرف جيدًا جدًا أن الأمور مرعبة في الاتحاد السوفياتي، لكنني مؤمن، على الرغم من ذلك، بالنظام الاشتراكي السوفياتي؟»؛ أليس هذا الموقف هو العنصر التكويني الأعمق لكل موقف أخلاقي؟

كان كانط عميق الإدراك، سلفًا، لهذه المفارقة حين طرح فكرة تعاطفه مع الثورة الفرنسية في كتاب *Conflicts of Faculties* (صراع المَلَكات) (1795). فأهمية الثورة الحقيقية لا تكمن في ما حصل فعلًا في باريس - وكثير منه كان مخيفًا وتضمَّن تفجّر طفرات حماسة إجرامية - بل في الاستجابة الحماسية التي تمخضت عنها الحوادث الجارية بباريس في أعين المراقبين المتعاطفين مع الثورة في طول أوروبا وعرضها:

> من شأن الثورة الأخيرة لشعب متمتع بالثراء الروحي، بالتأكيد، إما أن تفشل وإما أن تنجح، وأن تراكم جبالًا من البؤس والوحشية؛ غير أنها تثير في قلوب جميع المتفرجين (ممن ليسوا منخرطين في أتونها) انحيازًا متناغمًا مع رغباتهم، انحيازًا يصل إلى عتبة الحماسة والانفعال، انحيازًا لم يكن قابلًا للتحقق، لأن مجرد التعبير عنه محفوف بالمخاطر، جراء نوع من القابلية والاستعداد الأخلاقي لدى البشر[11].

إذا ترجمنا هذا إلى لغة لاكان، نرى أن الحادث الفعلي، والبعد الواقعي الحقيقي، لم يكن الواقع المباشر لحوادث العنف في باريس، بل في كيفية تجلي هذا الواقع في نظر المراقبين وفي الآمال التي أدى الأمر إلى إنعاشها لديهم. فواقع ما حصل في باريس ينتمي إلى البعد الزمني للتاريخ التجريبي؛ أما الصورة السامية التي ولّدت الحماسة فتنتمي إلى الخلود.

بحسب مقتضى الحال، ينطبق الكلام نفسه على المعجبين الغربيين بالاتحاد السوفياتي. من المؤكد أن التجربة السوفياتية في بناء النظام الاشتراكي في بلد واحد، نجحت فعلًا في «مراكمة كثير من البؤس والوحشية»، إلا أنها تمكنت أيضًا من استثارة التعاطف والحماسة في قلوب المتفرجين (الذين لم يكونوا واقعين في براثنها). والسؤال هنا: هل يتعين على كل نظام أخلاقي أن يستند إلى مثل هذه المواقف القائمة على التزييف وإخفاء الواقع؟ ألا يجب حتى على المنظومات الأخلاقية الأكثر كونية وشمولًا، رسم نوع من الخط

---

(11) Immanuel Kant, «The Conflict of Faculties,» in: *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 182.

الأحمر وغض النظر عن بعض أنواع المعاناة؟ ماذا عن الحيوانات المذبوحة لتلبية استهلاكنا؟ مَنْ منا يمكنه أن يستمر في تناول لحم الخنزير المشوي بعد زيارة مزرعة صناعية مليئة بخنازير شبه عمياء وتكاد تكون عاجزة حتى عن الحركة، إلا إذا سلّم أنها تُعلف وتسمّن لا لشيء غير الذبح؟ وماذا، أيضًا، عن تعذيب الملايين ومعاناتهم التي نحن مطلعون عليها إلا أننا نختار أن نتجاهلها؟ تصوروا، مثلًا، تأثير الاضطرار إلى متابعة فيلم يصور ما يجري آلاف المرات يوميًا، في طول العالم وعرضه: ممارسات التعذيب الوحشية، واقتلاع الأعين، وسحق الخُصى. تبدأ القائمة ولا تنتهي. وهل من شأن المتفرج أن يستمر على المنوال المألوف؟ نعم، لكن شرط أن يكون قادرًا على نسيان ما شاهده في فعل أدى إلى تعليق الكفاءة الرمزية وتعطيلها. ومثل هذا النسيان ينطوي على موقف يعبر عما يُعرف باسم التزييف وإخفاء الواقع: «أنا أعرف، غير أنني لا أريد أن أعرف بأنني أعرف، فلا أعرف إذًا». نعم أنا أعرف الأمر، إلا أنني أرفض تحمل المسؤولية الكاملة عن العواقب المترتبة عن هذه المعرفة، وهذا ما يمكّنني من مواصلة التصرف كما لو كنت لا أعرفه.

بدأ يتضح أن من شأن كل منظومة أخلاقية أن تكون مُلْزَمة بالاستناد إلى موقف التزييف وإنكار الواقع. فحتى الاستثناء الواضح ظاهريًا، المتمثل في منظومة الأخلاق البوذية القائمة على التضامن مع كل كائن حي، تسقط وتدخل في هذه الصورة. ما تعرضه البوذية حلًا ليس، في نهاية الأمر، سوى عدم مبالاة معممة، وحياد شاملٍ: نوع من تعلم فن الاستقالة من التقمص العاطفي المفرط. لعل هذا هو ما يمكّن البوذية من الانقلاب بيُسْر إلى النقيض المباشر للتعاطف الكوني الشامل: إلى تأييد نوع لا يعرف معنى الرحمة من المواقف العسكرية، ذلك التأييد الذي يجيد تجسيده مصير بوذية الزّنْ (Zen Budhism).

إن استغراب هذا الواقع ليس موقفًا فلسفيًا سليمًا، بمعنى: ماذا إذا كان ما يبدو تناقضًا، مثل الإخفاق في استخلاص جميع النتائج والعبر من موقف منظومة أخلاقية، هو على العكس، الشرط الإيجابي الممكن؟ ماذا إذا كان إقصاء بعض عن آخرين من منظور هواجسنا الأخلاقية متماهيًا في الجوهر

مع الموقف المؤسس للمنظومة الأخلاقية الكونية الشاملة؟ هل حقًا ما يجعل الإقصاء الكامن في العمق أكثر وحشية وقسوة كلما كانت منظومتنا الأخلاقية الصريحة أكثر كونية وشمولًا؟ فما ينطوي عليه الموقف المسيحي الحاضن للجميع (تذكّروا عبارة القديس بولس المعروفة: «ليس ثمة رجال ونساء، ويهود ويونانيون») هو إقصاء كلي لجميع الذين لا يقبلون الانخراط في الجماعة المسيحية. وفي ديانات اصطفائية أخرى (حتى في الإسلام، على الرغم من نزعته التوسعية الكونية)، ثمة مكان لآخرين: يجري تحمّلهم، وإن نُظر إليهم من فوق بنوع من التعالي. غير أن الشعار المسيحي: «جميع الناس إخوة»، يعني أيضًا أن أولئك الذين لا يسلِّمون بالأخوّة ليسوا بشرًا. في الأعوام الأولى من الثورة الإيرانية، عَزَف الخميني على وتر المفارقة نفسها حين زعم، في مقابلة مع الصحافة الغربية، أن الثورة الإيرانية هي الأكثر إنسانية في التاريخ كله: لم يُقتل شخص واحد بأيدي الثوريين. وحين سأل الصحافي المتفاجئ بأحكام الإعدام المنشورة في وسائل الإعلام، أجاب الخميني بهدوء: «أولئك الذين قتلناهم لم يكونوا بشرًا، بل كلابًا مجرمة!».

من عادة المسيحيين أن يتباهوا بالتغلب على فكرة الإقصاء اليهودية الكامنة في عبارة الشعب المختار، إذ تعلن المسيحية احتضان الإنسانية كلها. يكْمُن اللغزُ في أن اليهود يسلّمون - على الرغم من إصرارهم على أنهم الشعب المختار ذو الارتباط المباشر المميز مع الرَّب - بإنسانية الآخرين الذين يحتفلون بآلهتهم الزائفة، في حين أن الكونية - الخلاصية المسيحية الشاملة المنحازة تقوم على استبعاد غير المؤمنين من كينونة البشر الشاملة بالذات.

ماذا، إذًا، عن الموقف المناقض كموقف الفيلسوف الفرنسي إيمانويل لفيناس القائم على التخلي عن ادعاء التماثل الكامن في الكونية - الخلاصية الشاملة، والاستعاضة عنها بنوع من الاحترام للآخر؟ ثمة، كما أشار سلوترديك، بُعْدٌ مقابل وأكثر، بدرجة لا تقبل القياس، إثارة للقلق في شخصية الجار اللفيناسية بوصفها الآخر الذي يستحق احترامنا غير المشروط بلا مواربة[12]، أي الآخر غير

(12) Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 2006).

ذلك الذي من غير الممكن أن يعدّ عدوًا. العدو هو الآخر المطلق الذي ما عاد «العدو الشريف»، بل صار شخصًا غريبًا عنا، ما يجعل أي تشابك أصيل معه، في معركة أو في مواجهة، متعذرًا. وعلى الرغم من أن لفيناس لم يكن يفكر في هذا البُعد، فإن الغموض الكبير، والخصائص الشخصية المكلومة للجار، ييسّران فهم كيفية قيام فكرة لفيناس عن الآخر بالتمهيد له (بفتح الفضاء أمامه) بطريقة دقيقة مماثلة للطريقة التي اعتمدتها الأخلاق الكانطية في التمهيد لفكرة الشر الشيطاني. ومهما بدا مرعبًا، فإن الآخر «اللفيناسي»، باعتباره الهوة الآخروية الذي تصدر عنه الوصية الأخلاقية، والصورة اليهودية بالنسبة إلى النازية بوصفها آخر - عدوًا ما دون بشر - ينبثقان من المصدر نفسه.

حين يصر فرويد ولاكان على الطبيعة الإشكالية للوصية اليهودية - المسيحية «أحبوا جيرانكم!»، فإنهما لا يكتفيان بمجرد إطلاق الصيغة النقدية - الأيديولوجية المعتمدة في شأن مدى تلوّن كل فكرة شمولية بقيمنا الخاصة بما يبقيها منطوية على إقصاءات سرية؛ بل يطلقان صيغة أقوى كثيرًا لعدم قابلية الجار التوافقَ مع البُعد الكوني الشامل بالذات. فما يقاوم الشمول الكوني هو تحديدًا البعد اللاإنساني للجار. ذلك هو السبب الكامن وراء العنف المفرط، بل الجارح، عندما يجد المرء نفسه في وضعية المعشوق: أن أكون محبوبًا يجعلني أشعر مباشرة بالهوة الفاصلة بين مَنْ أكون بوصفي كائنًا محددًا من جهة، و«س» غير القابل لمعرفة داخلي الذي يتسبب في الحب من جهة ثانية. إن تعريف لاكان للحب («الحب هو إعطاء المرء شيئًا لا يملكه...») يجب استكماله بعبارة «... إلى شخص لا يريده». ولنمعن النظر في أبيات ييتس المعروفة التي تصف إحدى أكثر المجرّات التي يمكن المرء تصورها:

لو كنتُ مالكًا أقمشة السموات المطرزة،
موشاةً بأنوار من الذهب والفضة،
جملة الأقمشة الزرقاء، الباهتة، والقاتمة
لليل والنور ونصف النور،
لفرشتُ الأقمشة تحت قدميك،
غير أني، أنا الفقير، لا أملك سوى أحلامي،

وقد فرشْتُ أحلامي تحت قدميك،
خففي الوطء لأنك تمشين فوق أحلامي.

«إذا كنتَ أسيرَ حلم الآخر»، كما قال الفيلسوف الفرنسي جيل ديلوز بإيجاز، «فأنت تعِبٌ مفلس!»؛ أو كما كتب نايل غايمان مؤلف الرواية التصويرية **إنسان الرمل** في مقطع مأثور:

> هل سبق أن وقعت في الحب؟ إنه أمر مرعب، أليس كذلك؟ يجعلك بالغ الهشاشة. يفتح صدرك ثم يشق قلبك، وهو يعني أن أحدًا يستطيع أن يخترقك ويقلبك رأسًا على عقب. أنت تشيد هذه الدفاعات كلها، أنت تقوم بتركيب درع كاملة، كي لا يستطيع شيء إيذاءك، ثم يأتي شخص غبي، لا يختلف عن أي شخص غبي آخر، ويروح يجول داخل حياتك الغبية... تقدم لهم جزءًا منك. هم لم يطلبوه. أقْدموا على شيء بليد ذات يوم، قبّلوك أو ابتسموا لك، فطارت حياتك منك، وما ظلّت لك. الحب يأخذ رهائن. إنه يتوغل فيك. هو يلتهمك ويتركك باكيًا في الظلام. عبارة بالغة البساطة مثل «ربما يتعين علينا أن نكون مجرد صديقين» تنقلب إلى شظية زجاجية متوغلة في قلبك. مؤلمة حقًا. لا على مستوى الخيال فحسب. لا في العقل فحسب. إنه جرح في الروح؛ إنه ألم حقيقي يخترقك ويمزقك أشلاء. أنا أكره الحب[13].

في الأعوام الأخيرة من حياته عاش المخرج السينمائي السوفياتي آندري تاركوفسكي في استوكهولم عاكفًا على فيلم (التضحية) Sacrifice. كان يشغل مكتبًا في المبنى الذي كان فيه أيضًا مكتب إنغمار بيرغمان الذي كان لا يزال يقيم في استوكهولم. وعلى الرغم من أن المخرجَيْن السينمائيَّيْن كانا يُكنّان، كل منهما للآخر، احترامًا عميقًا وإعجابًا فائقًا، فإنهما لم يلتقيا قط، بل بقيا حريصين على أن يتجنب أحدهما الآخر، كما لو أن تواجههما المباشر كان منطويًا على كثير من الألم ومحكومًا بالإخفاق، نظرًا إلى كون عالميهما متجاورين جدًا. لقد ظلا دائبين على إبداع ناموس تحفظهما الخاص واحترامه.

---

(13) موجودة على موقع: Neil Gaiman, «Neil Gaiman Quotes,» *Think-exist.com*, at: http://thindexist.com/quotes/neil_gaiman.

ما السبب اليوم لهذا الخوف من فرط قرب الآخر بوصفه موضوع رغبة؟ ما الداعي إلى تجريد الآخر من النَّكْهة (من الكافيين)، وحرمانه(ها) من المادة الطبيعية لمتعتها؟ أشك في أن يكون الأمر نوعًا من ردة الفعل على انهيار الأسوار الرمزية الواقية التي كانت تبقي الآخرين على مسافة ملائمة. إن ما نفتقده في ثقافتنا، حيث يُتصدى للاعترافات الذاتية القاسية بالخوف الصائب سياسيًا من المضايقات المتكررة التي تُبْقي الآخر بعيدًا هو الروح التي عبّر عنها غور فيدال أفضل تعبير؛ فقد قدم فيدال جوابًا بالغ الكمال عن سؤال صحافي مبتذل التطفل سأله بوقاحة عما إذا كان شريكه الجنسي الأول رجلًا أم امرأة، فقال: «كنت أكثر لباقة من أن أسأل».

ما من مكان يكون فيه هذا الانهيار لأسوار المدنية - الأهلية الواقية أكثر وضوحًا منه في صدامات ثقافات مختلفة. ففي خريف عام 2005 وقَع الغربُ أسير انفجار عنيف هدد بالاتساع ليتحول إلى صدام بين ثقافتين: موجة التظاهرات الواسعة في البلدان العربية احتجاجًا على الرسوم الكاريكاتورية للنبي محمد التي نشرتها جريدة دانماركية صغيرة محدودة الانتشار تعرف باسم *Jyllands - Posten* (جيلاندس – بوستن). لعل الملاحظة الأولى، هي تلك يُغض الطرف عنها عادة، هي أن الأكثرية الساحقة من الآلاف الذين شعروا بالمهانة حيال الرسوم الكاريكاتورية وتظاهروا ضدها، لم يسبق لهم أن شاهدوها. وهذه الحقيقة تضعنا وجهًا لوجه مع جانب أقل جاذبية للعولمة، فـ «قرية المعلومات الكونية» هي شرط واقع أن يفضي شيء ظهر على صفحات نشرة يومية مغمورة في الدانمارك، إلى فورة عنف في بلدان مسلمة بعيدة. بدا كأن الدانمارك وسورية وباكستان ومصر والعراق ولبنان وإندونيسيا هي بلدان **متجاورة** حقًا. أولئك الذين يرون العولمة فرصة للأرض كلها، تمكّنها من أن تكون فضاء اتصال موحدًا يجمع البشرية كلها تحت سقف واحد، يخفقون غالبًا في ملاحظة الجانب المظلم لطرح مثل هذا الأنموذج للعولمة. وبما أن الجار، كما ارتاب فرويد منذ زمن بعيد، شيء في المقام الأول متطفل وصادم، شخص

تؤدي طريقته المختلفة في الحياة (أو الطريقة في الاستمتاع والفرح متجسدة في ممارسات وطقوس اجتماعية) إلى إزعاجنا، وإخراج أسلوب حياتنا عن سكّته وعن نمطه المعتاد، حين يبالغ في الاقتراب، فإن ذلك ربما يفضي أيضًا إلى استثارة ردة فعل عدوانية هادفة إلى الخلاص من المتطفل المزعج. يقول بيتر سلوترديك: «المزيد من الاتصالات يعني أولًا وقبل كل شيء مزيدًا من النزاع»[14]. وهو على حق حين يزعم أن موقف «فهم بعض لبعض» يتعين استكماله بموقف «خروج بعض من حَوْزة بعض آخر» (أي احترام شخصية الآخر)، من خلال الحفاظ على مسافة ملائمة تشعره بذاته، وعن طريق اعتماد «ناموس» جديد ورموز تحفظ الخصوصية.

تجد الحضارة الأوروبية أن من الأسهل التسامح مع طرائق حياة مختلفة تحديدًا من منطلق ما يدأب نُقّادها عادة على التبرؤ منه واستنكاره بوصفه مكمن ضعفها وسبب إخفاقها، أي اغتراب الحياة الاجتماعية. فأحد الأشياء التي يعنيها الاغتراب هو أن المسافة الفاصلة تدخل في النسيج الاجتماعي للحياة اليومية بالذات. حتى إذا كنت أعيش جنبًا إلى جنب مع آخرين، فإنني أتغاضى عنهم في حالتي الطبيعية. مسموح لي ألا أبالغ في الاقتراب من الآخرين، وأن أتحرك في فضاء اجتماعي يمكّنني من التفاعل مع آخرين مراعيًا قواعد «ميكانيكية» خارجية معينة، من دون مشاركتهم عالمهم الداخلي. لعل الدرس الذي ينبغي تعلمه هو أن جرعة اغتراب تكون أحيانًا وسيلة يتعذر الاستغناء عنها للتعايش السلمي. أحيانًا ليست الغربة مشكلة، بل هي حلّ.

لم تكن ردة فعل الحشود المسلمة منصبّة على رسوم النبي محمد الكاريكاتورية بالذات، بل على الشخصية أو الصورة المعقدة - المركّبة للغرب، أي الصورة التي تمثل الموقف الكامن خلف الرسوم. كما أن أولئك الذين يقترحون كلمة «استغراب» نظيرة موازية لـ «استشراق» إدوارد سعيد، محقون إلى درجة معينة. فما نراه متجسدًا في البلدان المسلمة ليس إلا رؤية أيديولوجية معينة للغرب تشوّه واقعه، مثلها مثل الاستشراق المشوِّه للشرق، وإنْ بطريقة مختلفة. إن

---

(14) Peter Sloterdijk, «Warten auf den Islam,» *Focus* (October 2006), p. 84.

ما تفجَّر عنفًا كان شبكة رموز وصور ومواقف، منها الإمبريالية الغربية، والمادية الملحدة، والاستغراق في الملذات، ومعاناة الفلسطينيين، التي رُبطت بالرسوم الدانماركية. ذلك ما جعل الحقد يتسع ويمتد من الرسوم إلى الدانمارك بلدًا، إلى البلدان الإسكندنافية، إلى أوروبا، وإلى الغرب كله، في سيل جارف من الإهانات والإحباطات ما لبث أن تكثّف في الرسوم الكاريكاتورية. وما ينبغي ألا يُنسى أن مثل هذا التكثيف هو الواقع الأساس للغة، لهيكلة حقل رمزي معين وفرضه.

هذا التأمل البسيط والواضح وضوح الشمس لطريقة عمل اللغة، يجعل الفكرة السائدة عن اللغة والمنظومة الرمزية بوصفها وسيطًا للمصالحة والتصالح، وسيلة للتعايش السلمي، خلافًا لوسيلة العنف القائمة على المجابهة المباشرة والفجة[15]. على صعيد اللغة، يُفترض فينا أن نبادر - بدلًا من تبادل ممارسة العنف - إلى الحوار، إلى تبادل الكلمات. فمثل هذا التبادل، حين يكون عدوانيًا، يستبق افتراض حد أدنى من الاعتراف بالطرف الآخر. وكثيرًا ما يُفهم ولوجُ باب اللغة وتجنب العنف بوصفهما وجهين للموقف نفسه: «الكلام هو أساس الكائن الاجتماعي وهيكله، وهو متميز بالتبرؤ من العنف». وكما يقول لنا نص لجان - ماري مولر مكتوب لمنظمة اليونسكو[16]: بما أن الإنسان «حيوان ناطق»، فإن نبذ العنف والتبرؤ منه يحددان الجوهر الحقيقي للوجود الإنساني؛ «وبالفعل فإن مبادئ اللاعنف ومناهجه... هي التي تؤسس لإنسانية البشر وتشكل الوجود الإنساني، لتناغم وترابط جملة المعايير الأخلاقية المستندة إلى قناعات من ناحية، وللشعور بالمسؤولية من ناحية ثانية»، الأمر الذي يؤدي في الحقيقة إلى جعل العنف «إفسادًا كليًا وجذريًا للإنسانية»[17]. وتتعرّض اللغة للتلوث بالعنف تحت تأثير أحوال «مَرَضية» طارئة تشوه المنطق المتجذر في عمق التواصل الرمزي.

---

(15) الفكرة التي رَوَّجها هبرماس (انظر: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols. (New York: Beacon Press,1985),

ولكن غير غريب عن لاكان، انظر: Jacques Lacan, «The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis,» in: *Ecrits* (New York: Norton, 2006).

(16) Jean-Marie Muller, «Non-Violence in Education,» at: http://portal.unesco.org/education/en/file_download.php/fa99ea234f4accb0ad43040e1d60809cmuller_en.pdf.

(17) Ibid.

لكن، ماذا إذا كان البشر متفوقين في قدرتهم على ممارسة العنف على الحيوانات تحديدًا، لأنهم يتكلمون[18]؟ كان هيغل مدركًا سلفًا أن هناك شيئًا عنيفًا في كل ترميز لهذا الشيء أو ذاك، شيئًا عنيفًا يوازي إماتته. وهذا العنف يفعل فعله على مستويات متعددة. تتولى اللغة مهمة تبسيط الأمر المعين، مختزلة إياه إلى إشارة واحدة. إنها تمزّق الشيء، وتنسف وحدته العضوية، وتتعامل مع أجزائه وخصائصه، كما لو كانت مستقلة. إنها تقحم الشيء في حقل معنىً هو خارجي بالنسبة إليه في نهاية الأمر. فحين نسمّي الذهب «ذهبًا» إنما نقوم بانتزاع معدن معين من نسيجه الطبيعي بعنف، ونحن نشحنه بأحلامنا عن الثروة، وعن السلطة، وعن النقاوة الروحية، وعما سوى ذلك، مما لا علاقة له البتة بواقع الذهب المباشر.

عكف لاكان على تكثيف هذا الجانب من اللغة في فكرته عن الدال المفتاحي (Master - Signifier) الذي «يغلف» أي حقل رمزي فيبقيه متماسكًا. وذلك يعني أن التواصل البشري يبقى، في نظر لاكان، في أكثر أشكاله الأساسية - في الأقل في ما يتعلق بنظرية الخطابات الأربعة التي اجترحها في أواخر ستينيات القرن العشرين[19] - بُعْدًا تأسيسيًا غير منطوٍ على أي فضاء للذاتية البينية المساواتية. ويبقى «مفتقرًا إلى التوازن»، وغير حريص على وضع المشاركين في مواقع مسؤولة متناظرة تبادليًا، حيث يتعين على الجميع اتباع القواعد ذاتها وتبرير دعاواهم وأسبابهم. أما ما يشير إليه لاكان، في المقابل، في فكرته عن المفتاحي بوصفه شكل الخطبة (التدشينية، التأسيسية)، فهو أن كل فضاء خطابي ملموس وموجود فعلًا، متجذر آخر الأمر، في عملية فرض عنيفة لنوع من الدال المفتاحي «اللاعقلاني» (Stricto sensu) يتعذر السير فيه قدمًا وإسناده إلى أسباب؛ إنه المنعطف الذي لا يستطيع فيه المرء إلا أن يقول إن «الطريق تنتهي هنا»؛ المنعطف الذي يتعين فيه على أحدهم، إيقافًا للتقهقر المتمادي اللانهائي، أن يقول: «**إن الأمر هو هكذا، لأنني أنا قلت إنه هكذا!**». هنا

---

(18) انظر: Clément Rosset, *Le Réel: Traité de l'Idiotie* (Paris: Editions de Minuit, 2004), pp. 112-114.

(19) عن مفهوم الخطابات الأربعة، انظر: Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis* (New York: Norton, 2006).

بالذات كان لفيناس محقًا في تأكيد الطابع اللامتناظر جذريًا للذاتية البينية: ليس ثمة على الإطلاق أي توازن في التبادلية عند مقابلتي شخصًا آخر. والمساواة الظاهرية تجري إدامتها استطراديًا باستقطاب غير متناظر بين سيد وعبد، بين حامل المعرفة الجامعية وموضوعه، بين شاذ ومهووس، وغير ذلك. يتنافى هذا، بالطبع، مع المقاربة الأيديولوجية السائدة لموضوع العنف، المقاربة التي ترى أن العنف أمر «عَفْوي»، تلقائي. وهي مقاربة أجاد نص مولر العائد إلى اليونيسكو في نمذجتها، مقاربة اكتسبت وضعية برنامجية شبه رسمية[20]. ومنطلق مولر هو رفض جميع المحاولات الرامية إلى التمييز بين عنف «جيد» وآخر «سيئ»؛ عنف «حميد» وآخر «خبيث»:

> من الضروري تعريف العنف بطريقة يتعذر معها وصفه بـ 'الجيد' أو 'الحميد'. فما إنْ نَدَّعي القدرةَ على تمييز عنف 'حميد' من آخر «خبيث» حتى يفلت منا الاستخدام الصحيح للكلمة، فنضيع مرتبكين. قبل كل شيء، ما إنْ نزعم أننا عاكفون على اجتراح معايير تمكّننا من تعريف نوع من العنف 'الحميد' أو 'الجيد' المزعوم، حتى يسارع كل منا إلى استسهال توظيف هذه المعايير لتبرير ممارساته العنفية الخاصة.

لكن كيف يستطيع المرء أن يتبرأ من العنف حين تكون المواجهة والعدوان جزءًا من الحياة؟ لعل المَخْرَج الأسهل هو نوع من التمييز الاصطلاحي بين «العدوان» الذي يرقى عمليًا إلى مستوى «قوة حياة» والعنف الذي هو «قوة موت». فـ «العنف» هنا ليس عدوانًا بل فائضه الذي يفسد السير الطبيعي للأمور من خلال التمادي الدائم في طلب المزيد. وتغدو المهمة متمثلة في التخلص من هذا الفائض المفرط.

الرغبة في الملكية والسلطة أمر مشروع بمقدار ما تمكّن المرء من تحقيق الاستقلال عن الآخرين. غير أن لدى كل من الخصمين في كل صراع نزوعًا طبيعيًا إلى المطالبة الدائمة بالمزيد. فلا شيء يكفيهما، ولا يقنعان أبدًا. إنهما لا يعرفان كيف يتوقفان؛ لا يعرفان أي حدود. فالرغبة تطلب المزيد، وما هو أكثر

---

(20) Jean-Marie Muller, *Non-violence in Education* (Paris: UNESCO, 2002).

من الحاجة. وفي هذا الصدد كتبت الناشطة الفرنسية سيمون فاي: «هناك دائمًا شعور باللامحدودية في الرغبة»[21]. في البداية، يسعى الأفراد إلى السلطة كي لا يخضعوا لسيطرة آخرين، غير أنهم سرعان ما يجدون أنفسهم، إذا لم يتحلوا باليقظة، يتجاوزون الخط الأحمر وجميع الحدود، حيث يسعون بعد ذلك فعلًا إلى التسلط على آخرين. ولعل السبيل الوحيد للتغلب على التنافس بين البشر هو في وضع كل فرد حدًا لرغباته (ها) الخاصة. وتسجِّل فاي أن «الرغبات المحدودة متناغمة مع العالم؛ أما تلك التي تطاول اللانهائي أو اللامحدود فليست كذلك»[22].

تبقى هذه المقاربة راسخة الجذور في مقولات ماقبل الحداثة الأرسطوطاليسية. وتتمثل المهمة في الحفاظ على القدر الملائم والصحيح من الرغبة، غير أن الحداثة محددة، في أي حال، بانسجام مقولات الثورة الفلسفية الكانطية، حيث الإفراط المطلق هو إفراط القانون نفسه. والقانون يتدخل في الاستقرار «المتناغم» لحياتنا ذات التوجه الباعث على الرضا بوصفها القوة المحطِّمة لـ «تنافر» مطلق يلغي الاستقرار. لقد طرح ج. ك. تشسترتون الفكرة نفسها في عمله المعروف (دفاعًا عن قصص بوليسية) «A Defence of Detective Stories»، الذي ألقى فيه الضوء على أن القصة البوليسية:

> تضع أمام العقل، بمعنى من المعاني، حقيقة أن المدنية/ الحضارة نفسها هي الأكثر إثارة في انطلاقاتها، والأغنى رومانسية بين الثورات... إنها أداة العدالة الاجتماعية التي هي السمة الأصلية والشعريّة، في حين أن اللصوص وقطاع الطرق ليسوا إلا محافظين تجميليين قدامى رابطي الجأش، سعداء في المناخات الخالدة القديمة جدًا للقرود والذئاب. [القصة البوليسية الحالمةُ] تستند إلى حقيقة أن الأخلاق هي الأكثر جرأة والأشد ظلامًا بين المؤامرات[23].

---

(21) Simone Weil, *OEuvres Complètes VI: Cahiers*, vol. 2, September 1941-February 1942 (Paris: Gallimard, 1997), p. 74.

(22) Simone Weil, *OEuvres complètes VI: Cahiers*, vol. 1, 1933 - September 1941 (Paris: Gallimard 1994), p. 325.

(23) G. K. Chesterton, «A Defence of Detective Stories,» in: H. Haycraft (ed.), *The Art of the Mystery Story* (New York: Universal Library, 1946), p. 6.

نجد في هذه الصورة المادة الأولية للعملية الجدلية الهيغلية: التناقض الخارجي (بين القانون وتجاوزه الإجرامي) الذي يجري تحويله إلى تناقض، وهو داخلي بالنسبة إلى التجاوز نفسه، بين تجاوزات خاصة والتجاوز المطلق الذي يبدو نقيضه، القانون الكوني الشامل. يصح الأمر نفسه على العنف: عندما ندرك شيئًا ما على أنه فعل عنيف، نستند بذلك إلى معيار مسبق، يتعلق بما هو طبيعي في الحالة غير العنفية، وبما هو صيغة مرتفعة من العنف. ويجعلنا فرضُ هذا المعيار ندرك أن بعض الحوادث هي حوادث عنفية. هذا هو السبب الكامن وراء كون اللغة نفسها، وسيلة اللاعنف بالذات، وسيلة الاعتراف المتبادل، منطوية على عنف غير مشروط. بعبارة أخرى، إن اللغة هي التي تدفع رغبتنا إلى ما بعد الحدود الصحيحة، محوِّلة إياها إلى «رغبة تشتمل على اللانهائي»، رافعة إياها إلى سعي مطلق يتعذر إشباعه. إن ما يطلق عليه لاكان الشيء الصغير (objet petit)، هو تحديدًا هذا الشيء الأثيري «غير الميت»، الفائض الذي يسبب الرغبة بأكثر وجوهها تطرفًا وخروجًا عن المألوف. ولا يستطيع المرء أن يتحرر من هذا الإفراط، ذلك أنه منصهر في جوهر الرغبة الإنسانية بوصفها رغبة إنسانية.

يمكن القول إذًا، شرحًا لكلام فاي، إن «الرغبات المحدودة المتناغمة مع العالم» تكون، في ظل الحداثة، المنبع الأساس للموقف الانتهازي المنافي للأخلاق، وتدعم الأنانية والسعي وراء اللذة، في حين أن احتكاكنا مع الخير مدعوم بـ «رغبات منطوية على اللانهائي» المتطلع نحو المطلق. ويتمخض هذا عن نوع من الغموض غير القابل للاختزال: مصدر الخير قوة تستحق عناصر وجودنا المحدود؛ إنها قوة مدمرة، لا يسعها، من وجهة نظر صيغة حياتنا المستقرة المحدودة، إلا أن تبدو شرًا. وينطبق الأمر نفسه على العلاقة بين الفناء والخلود. فبحسب ما هو سائد في الأيديولوجيا التقليدية، يرتبط الخلود بالخير بينما يرتبط الفناء بالشر؛ وما يجعلنا أخيارًا هو إدراك الخلود (إدراك الرب، إدراك روحنا، إدراك السعي الأخلاقي السامي)، في حين أن أصل الشر هو الارتداد إلى فنائنا (سنموت جميعًا، فلا همَّ إذًا، فاسْطُ على ما تستطيع السَّطو عليه! وانغمس في أدنى أهوائك!). وماذا، في أي حال، إذا أقدم المرء على قلب هذا السائد وأطلق فرضية

أن الخلود الأبدي إن هو إلا خلود الشر؟ فالشر أمر يهدد بالعودة إلى الأبد، إنه بُعد طيفي يبقى سحريًا متواصلًا بعد استئصاله المادي ويواصل قضّ مضاجعنا. ذلك ما يجعل انتصار الخير على الشر متمثلًا في القدرة على الموت، وعلى استرجاع براءة الطبيعة، والاهتداء إلى السلام في الخلاص من اللانهائية الفاحشة للشر. تذكّروا المشهد الكلاسيكي في أفلام الرعب القديمة: حين يجري إنقاذ إنسان ما مسكون بقوة شريرة ما - وتكون مرتبطة بتشويه جسدي غريب - من تشوُّه أحدثه هذا الشبح غير القابل للموت الذي استوطنه، فإنه يستعيد الجمال الصافي لشكله اليومي المعتاد ويموت بسلام. لهذا السبب وجب على المسيح الموت - الآلهة الوثنية لا يمكنها الموت فهي تجسد الشر الفاحش. إنه الخير في مواجهة الشر، لا الروح في مواجهة الطبيعة. فالشر الأزلي هو الروح ذاتها بانحرافها العنيف عن الطبيعة. أما الاستنتاج الذي يتعين استخلاصه من هذا فهو أن الخير الإنساني الحق، الخير المرفوع إلى ما فوق الخير الطبيعي، الخير الروحاني اللانهائي، ليس، في النهاية، إلا قناع الشر.

لعل كون كلمتي عقل (reason) وعِرق (race) من جذر لاتيني واحد: راشيو (ratio)، ينبئنا بشيء: اللغة، هي القاسم الأول والأعظم، لا المصلحة الأنانية البدائية؛ ذلك أننا (نستطيع) نحن وجيراننا «أن نعيش» بفضل اللغة «في عوالم مختلفة»، حتى حين نكون مقيمين في الشارع ذاته. ما يعنيه هذا هو أن العنف اللفظي ليس تشويهًا ثانويًا، بل هو بالتحديد الملاذ الأخير لكل عنف بشري. خذوا مثال مذابح معاداة السامية، ذلك المثال الذي يستطيع أن ينطق باسم العنف العنصري كله. إن ما يجده مقترفو المذابح غير محتملٍ ومثيرًا للغضب، الأمر الذي يردّون عليه، هو واقع اليهود المباشر؛ صورة/ طيف «اليهودي» المتداول، الذي جرت هيكلته وبلورته في تراثهم. يبقى اللغز، بالطبع، متمثلًا في أن فردًا واحدًا لا يستطيع بمفرده أن يميز، بأي طريقة بسيطة، بين يهود فعليين وصورتهم المنحوتة في العقول المعادية للسامية. هذه الصورة تبالغ في تحديد الطريقة التي أتعامل بها مع اليهود الفعليين أنفسهم، بل وتؤثر، إضافة إلى ذلك، في الطريقة التي يتعامل بها اليهود مع أنفسهم؛ ما يجعل يهوديًا فعليًا، يلتقي به شخص معادٍ للسامية في الشارع، شخصًا «لا يطاق». أما ما يحاول

معادي السامية تحطيمه حين يهاجم اليهودي، هو هذا البُعْد الوهمي الذي يكون الهدف الحقيقي لغيظه.

ينطبق المبدأ نفسه على كل احتجاج سياسي: حين يحتج العمال على استغلالهم، فإنهم لا يحتجون على واقع بسيط، بل على تجربة مأزقهم الفعلي التي بات لها معنى من خلال اللغة. إن الواقع في ذاته، بوجوده البليد، ليس متعذر التحمل في أي وقت، إنما اللغة، أي عملية إضفاء الصفة الرمزية على الواقع، هي التي تجعله كذلك. فحين نكون في صدد التعامل مع مشهد لحشد غاضب مندفع في الهجوم، يعمد إلى حرق المباني والسيارات وقتل الناس ...إلخ، يجب علينا ألا ننسى اللافتات التي يرفعونها والكلمات التي تُديم أفعالهم وتبرّرها. كان هايدغر هو من عكف على صوغ هذا الملمح على المستوى الشكلي - الوجودي (الأنطولوجي)، حين أقْدَم، في قراءته لكلمة «جوهر» فعلًا، على طرح فكرة مجردة من الجوهر عن الجوهر. تقليديًا تدل كلمة «جوهر» على نواة مستقرة تضمن هوية الشيء، أي شيء. وفي رأي هايدغر، فإن «الجوهر» شيء يعتمد على السياق التاريخي والكشف الدوري لوجود يحصل في اللغة ومن خلالها. إنه يدعو هذا «بيت الوجود». وعبارته: «جَوْهَرَةُ الكلام» (Wesen der Sprache)، لا تعني «جوهر اللغة»، بل «جوهرة» تصنع الجواهر (فهذا ما تفعله اللغة)، أي اجتراح الجواهر التي هي من وظائف اللغة:

> [...] اللغة حاملة الأشياء إلى جوهرها، إنها «تحركنا» وتدفعنا، كي تغدو الأشياء مهمة في نظرنا. إنها مهمة بطريقة خاصة، وصولًا إلى شق معابر وممرات نستطيع التحرك معها بين الكيانات، حيث تتمكن هذه الكيانات أن تتساند ويحمل الواحد الآخر، بوصفها كيانات كما هي... إننا نتقاسم لغة أصلية تنتمي إلى الجذور حين تجري مفصلة العالم بالطريقة ذاتها من أجلنا، حين نستمع إلى اللغة، و'نمكّنها من إسماعنا صوتها'»[24].

تعالوا نُمِط اللثام عن هذا الشأن قليلًا. في نظر أي مسيحي في القرون الوسطى، يكمن «جوهر» الذهب في تعذر فساده وبهائه السماوي الذي يجعل

(24) Mark Wrathall, *How to Read Heidegger* (London: Granta, 2005), pp. 94-95.

منه معدنًا سماويًا «مقدسًا». أما بالنسبة إلينا، فهو ليس سوى معدن مرن يُستخدم لأغراض صناعية أو مادة ملائمة لأغراض جمالية. ثمة مثال آخر: ذات يوم كان صوت المغني الخصي هو صوت الملائكة الحقيقي، تحديدًا قبل الهبوط من الفردوس. أما في نظرنا نحن اليوم، فهو قبيح ومستهجن. هذا التحول في حساسيتنا حدث بتأثير اللغة. إنه يتمفصل مع التحول في عالمنا الرمزي. ثمة عنف عميق الجذور يكمن في قابلية مفهوم «الجوهر» هذا في اللغة: يتم حَرْف عالمنا قليلًا، فيفقد براءته المتوازنة، حيث يبوح لون متحيز واحد بنبرة الكل. إن العملية التي يراها المفكر السياسي إيرنستو لاكلاو هي عملية هيمنة متأصلة في اللغة. وهكذا فإن هايدغر - في قراءته للجوقة المعروفة في أنتيغون عن الشخصية «الشيطانية/ المخادعة» للرجل في مقدمة الميتافيزيقات - عمل على توظيف فكرة العنف «الوجودي» الملازم لكل موقف أساسٍ في الفضاء الجديد المشترك لشعب أنجزه رهط من الشعراء والمفكرين والساسيين. ويتعين على المرء دائمًا أن يتذكر أن هذا البُعْد «الشيطاني/ المخادع» يعود في نهاية الأمر إلى اللغة نفسها:

> عادة يجري النظر إلى العنف من منطلق الحَوْزة التي تشهد قيام مساومة التوافق والمساعدة المتبادلة بوضع معيار الوجود (الكينونة)، بما يجعل العنف كله محكومًا حتمًا بأن يكون مجرد اضطراب أو إزعاج ... فالعنيف الخلّاق، الذي يبادر إلى ما لم يُقَل، الذي يقتحم المجهول، الذي يلْوي عُنُقَ من لم يسبق له ذلك، والذي يُظهر ما لم يكن مرئيًا - هذا العنيف يبقى متحليًا بالجرأة في جميع الأزمان... لذا فإن فاعل العنف، الذي لا يعرف معنى اللطف والاسترضاء (بالمعنى الاعتيادي)، ولا معنى التهدئة والتسكين بالنجاح أو النفوذ وعبر تأكيدهما... بالنسبة إلى شخص كهذا تبقى الكارثة هي كلمة نعم الأعمق والأهم للقرار الجوهري... في حين يضطر الطاغي لدى تنفيذه أو عند تصديه للإيقاع المطرد والضاغط للحياة اليومية والمألوفة، إلى استخدام العنف. وفعل العنف هذا، المبادرة المقررة هذه إلى السير في طريق وجود الكائن ضمن الكائنات، يؤديان إلى إخراج البشرية من الطور القريب المباشر والمألوف[25].

(25) Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 2000), pp. 115-128.

بوصفه هذا، فإن الخالق هو «خارج المدنية» وروحها وفوقهما (أنتيغون، س 370). إنه متحرر من جميع الأحكام «الأخلاقية» (التي ليست إلا صيغة روحية انحطاطية). وعلى هذا النحو فحسب، يستطيع أن يؤسس صيغة جديدة لروح الشعب، وللوجود المشترك في المدينة... وبالطبع، فإن ما يتردد صداه هنا هو موضوع عنفٍ «غير مشروع» يؤسس حكم القانون بالذات[26]. ويسارع هايدغر، بطبيعة الحال، إلى إضافة كون الضحية الأولى لهذا العنف هو الخالق نفسه الذي لا بد من محوه مع مجيء النظام الجديد الذي أسسه. ومن شأن هذا المحو أن يتخذ أشكالًا مختلفة. لعل أولها التدمير المادي – فمن موسى إلى يوليوس قيصر ومن بعدهما، نعرف أن الشخصية المؤسسة يجب قتلها والتخلص منها – إلا أن هناك أيضًا التقهقر الانتكاسي الذي يصل إلى حدّ الجنون، كما في حالة شعراء عظام، من هولدرلن إلى إزرا باوند، ممن أعمتهم قوةُ رؤاهم الشعرية بالذات. ومن اللافت أن اللغز في أنتيغون حين ترثي الجوقةُ حال الإنسان بوصفه «الأكثر شيطانية» بين المخلوقات، وبوصفه كيان تطرف وإفراط، كيانًا دائبًا على انتهاك المعايير الصحيحة جميعها، يتكشف مباشرة بعد إماطة اللثام عن واقع أن شخصًا معينًا تحدى نظام كريون، وأدى طقس الجنازة على جسده[27]. إن هذا الفعل، لا حظر كريون، هو الفعل الذي يُعَدّ فعلًا «شيطانيًا». إن أنتيغون بعيدة عن أن تكون صاحبة مكان الاعتدال، ومكان احترام الحدود الصحيحة، ضد غطرسة كريون المدنِّسة، المنافية للدين؛ فعلى النقيض تمامًا، إن العنف الحقيقي الكامن هنا هو عنفها هي: أنتيغون.

في هذه الفقرة المقتبسة من هايدغر تبين أنه لا يكتفي بتقديم تَنْويعة جديدة على شخصيته البلاغية المعتمدة المعكوسة («لا علاقة لجوهر العنف بما هو وجودي من عنف، ومعاناة، وحرب، ودمار ...إلخ؛ فجوهر العنف كامن في الطابع العنفي المفروض أساسًا لنمط الجوهر الجديد بالذات – تكشف الكيان المشترك لوجود الجماعة بذاتها»). ضمنيًا، لكن بوضوح، يقرأ هايدغر هذا العنف

---

(26) طوّر كل من فالتر بنيامين وكارل شميث موضوع هذا العنف: Walter Benjamin, *Critique of Violence*; & Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

(27) انظر: Rosset, *Le Réel*, pp. 22-23.

الجوهري بوصفه شيئًا يؤسس أو في الأقل يفتح الفضاء ويمهد بجملة تفجُّرات العنف الوجودي أو العنف المادي نفسه. علينا، إذًا في النتيجة ألا نحصِّن أنفسنا ضد تأثيرات العنف الذي يتحدث عنه هايدغر من خلال «الاكتفاء» بوضْعِه في خانة «الوجود» (الأنطولوجيا). وعلى الرغم من أنه عنيف بذاته، فارضًا إفصاحًا وكشفًا معينًا للعالم، فإن هذا العالم ينطوي أيضًا على علاقات اجتماعية لها تأثير كبير. ففي تفسيره لهيروقليطس، الفقرة 53 («الصراع [بوليموس] هو أبو الجميع وملك الأشياء كلها. بعضهم يبرزهم كآلهة في حين يراهم آخرون بشرًا؛ بعضهم يجعلهم عبيدًا في حين يجعلهم آخرون أحرارًا»). يلفت هايدغر، في تناقض صارخ مع أولئك الذين يتهمونه بإغفال النظر في الجوانب القاسية للحياة الإغريقية القديمة (العبودية ...إلخ)، إلى تجذّر مقولات «التراتب والسيطرة» التي تفصح عن طبيعة الوجود الذي يؤسس لعلاقات الهيمنة الاجتماعية:

«إذا كان الناس اليوم ينشغلون بين الحين والآخر، بدلًا من شغفهم المفرط ربما، بمدينة الإغريق، فإن عليهم ألا يغفلوا هذا الجانب منها؛ وإلا فإن مفهوم المدينة لا يلبث أن يغدو، بسهولة، ظاهرةً وجدانية حميدة. الأعلى مرتبة هو الأقوى. فالكيان أو الوجود، اللوغوس، بوصفه الجمع المتناغم، غير متوافر لكل إنسان بالسعْر نفسه، بل هو مخبوء، جرى إخفاؤه، خلافًا لذلك التناغم القائم دومًا على أساس إضفاء صفة المساواة، كأساسٍ لاستئصال التوتر، أي أساس التسوية»[28].

هناك، إذًا، علاقة مباشرة بين العنف الوجودي وتركيبة العنف الاجتماعي (عنف إدامة علاقات هيمنة مفروضة عنوة) الذي يخص اللغة أو ينتمي إليها. ففي كتابها (أميركا يومًا بعد يوم) *America Day by Day* (1948)، لاحظت سيمون دو بوفوار، أن «عنصريين كثيرين، يتجاهلون قواعد العلم الصارمة، ويصرون على إعلان حقيقة أن الزنوج متخلفون على الرغم من عدم إثبات ذلك سيكولوجيًا. ويكفي السفر عبر أميركا للوقوف على حقيقة هذا الأمر»[29].

(28) Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p. 102.

(29) Simone de Beauvoir, *America Day by Day*,

مقتبس من: Stella Sandford, *How to Read Beauvoir* (London: Granta, 2006), p. 42.

وعلى الرغم من ذلك، بقي موقف دو بوفوار من العنصرية موضوعًا لسوء الفهم. ففي تعليق حديث، مثلًا، تزعم ستيلا ستانفورد أن «لا شيء يسوِّغ تسليم... بوفوار بـ 'حقيقة' هذا التخلف»:

استنادًا إلى منطلقها الفلسفي الوجودي، ربما كنا أكثر ميلًا إلى توقع مبادرة بوفوار إلى الكلام على تفسير تباينات وفروق فيزيولوجية موجودة في شأن مقولتَي التخلف والتفوق... أو إلى إبراز الخطأ الكامن في استخدام أحكام قيمة تتعلق بـ 'التخلف' وبـ 'التفوق' لتسمية خصائص مزعومة للكائن البشري، كما لو كانت 'تؤكد حقيقة ثابتة'[30].

إن ما يزعج ستانفورد هنا واضح: إدراكها حقيقة أن كلام دو بوفوار عن التخلف الفعلي للزنوج يهدف إلى ما هو أبعد من الواقع الاجتماعي البسيط الذي تعرّض الزنوج في ظله، في الجنوب الأميركي (ليس فقط) آنذاك، إلى التعامل معهم، من الأكثرية البيضاء، على أنهم متخلفون. وقد كانوا عمليًا، على نحو ما، متخلفين. إلا أن حلها النقدي، المدفوع بالحرص على تجنب المزاعم العرقية في شأن التخلف الفعلي للزنوج، هو إضفاء الصفة النسبية على تخلفهم واختزاله إلى مسألة تفسير وحكم من العنصريين البيض، واستبعاد أن يكون مسألة تمسّ حقيقة وجودهم. إلا أن ما يغيب عن هذا التمييز، هو البُعْد الحقيقي الحاسم للعنصرية: «كيان» الزنوج (مثله مثل نظيره لدى البيض وسائر الآخرين) إن هو إلا كيان اجتماعي - رمزي. فحين يعاملهم البيض على أنهم متخلفون، فإن الأمر يُفْضي بالفعل إلى جعلهم متخلفين على صعيد هويتهم الاجتماعية - الرمزية. بعبارة أخرى، تبدي الأيديولوجيا العنصرية البيضاء كفاءة في الأداء. وليست القضية مجرد تفسير وضع الزنوج، بل لعلها قضية تفسير تحدد كيان الأشخاص، موضوع التفسير، ووجودهم الاجتماعي بالذات.

نستطيع الآن أن نحدد الموقع الدقيق لما يدفع ستانفورد ونقادًا آخرين لدو بوفوار إلى مقاومة قولها إن الزنوج كانوا متخلفين فعلًا. وهذه المقاومة ذاتها هي مقاومة أيديولوجية. وفي عمق هذه الأيديولوجيا ثمة خوف، إذا سلَّمْنا بهذه

(30) Ibid., p. 49.

النقطة، من أن يفقد الفرد البشري حريته الداخلية واستقلاله وكرامته. ذلك هو السبب الدافع لأمثال هؤلاء المنتقدين إلى الإصرار على أن الزنوج ليسوا متخلفين، بل أضفيت عليهم صفة التخلف جراء العنف المفروض عليهم من خلال الخطاب العنصري الأبيض. بمعنى أنهم متأثرون بشيء ما فُرض عليهم، إلا أنه لا يؤثر في جوهر كيانهم بالذات، وهم في المحصلة يستطيعون، إذًا، مقاومته (وهم يفعلون) بوصفهم عناصر مستقلة من خلال أفعالهم وأحلامهم ومشروعاتهم.

يعيدنا هذا إلى فكرة بداية هذا الفصل، إلى مشكلة هاوية الجار. مع أن من المحتمل أن يبدو أن هناك نوعًا من التناقض بين أسلوب خطاب يؤسس نواة هوية العنصر وجوهرها بالذات، من جهة، والفكرة التي ترى أن هذه النواة أو الجوهر إن هي إلا هاوية بلا نهاية واقعة خلف «سور اللغة» من جهة ثانية. ثمة حل بسيط لهذه المفارقة الظاهرية. فـ «سور اللغة» الذي يفصلني على الدوام عن جحيم شخص آخر، هو الذي يتولى، في الوقت نفسه، مهمة فَتْح الجحيم وإدامته. وهو المعوق نفسه الذي يفصلني عما هو خلف، وهو الذي يبدع أوهامه وسرابه.

الفصل الثالث

«مَدٌّ دَمَوي منفلت»

حالة غريبة من التواصل المجامل

نجم عن حوادث شغب الضواحي الفرنسية في خريف عام 2005 حرق آلاف السيارات، وطفرة عنف شعبي كبرى. كثيرًا ما جرى كلام على أوجه الشبه بحوادث السلب والنهب التي شهدتها نيو أورلينز بعد تعرض المدينة لإعصار كاترينا في التاسع والعشرين من آب/ أغسطس 2005، وحوادث أيار/ مايو 1968 في باريس. وعلى الرغم من وجود تباينات ذات شأن، ثمة دروس يمكن استخلاصها، على الصعيد النظري، من كلا الحدثين. لقد كان لحرائق باريس تأثيرٌ منبّه لأولئك المثقفين الأوروبيين الذين وظّفوا نيو أورلينز لتأكيد تفوق أنموذج دولة الرخاء الأوروبي على النظام الرأسمالي المتوحش في الولايات المتحدة. أما الآن، فأصبح واضحًا أن أمورًا مشابهة قابلة أن تحصل في فرنسا الرخاء أيضًا. وكان أولئك الذين عزوا عنف نيو أورلينز إلى غياب التضامن ذي النمط الأوروبي، قد أثبتوا أنهم لم يكونوا أقل حظًا من ليبراليي حرية السوق الأميركيين، الذين بادروا، بفرح، إلى رد الصفعة، وراحوا يسلّطون الضوء على جمود تدخلات الدولة بالذات. وهي أشكال من التدخل تقيِّد منافسة السوق وديناميّاتها، الأمر الذي يفسر الحيلولة دون الصعود الاقتصادي للمهاجرين المهمَّشين في فرنسا، خلافًا لما للوضع في الولايات المتحدة، حيث نرى عددًا كبيرًا من الجماعات المهاجرة بين الفئات الأوفر نجاحًا.

أما أوجه الشبه بأيار/ مايو 1968 فتبيّن الغياب الكلّي لأي أُفق طوباوي إيجابي عن حشود المحتجين. وإذا كانت لثورة أيار/ مايو 1968 رؤية طوباوية رومانسية، فإن ثورة عام 2005 لم تكن إلا انفجارًا من دون ادعاء أي رؤية. وإذا كانت العبارة الدارجة المكررة، التي تزعم أننا نعيش في حقبة مابعد الأيديولوجيا، تنطوي على أي معنى، فها نحن هنا أمام هذا المعنى. لم يكن ثمة مطالب محددة

للمحتجين في حوادث ضواحي باريس. ولم يكن هناك إلا نوع من الإصرار على الاعتراف، يستند إلى نوع من الاستياء أو الامتعاض الغامض، غير المبَلْور. تحدّث أولئك الذين أدلوا بدلائهم عن مدى تعذُّر قبول انحدار وزير الداخلية، آنذاك، نيكولا ساركوزي، إلى درك وَصْف المحتجين بـ «الحُثالة». ففي دورة قصيرة، ذاتية المرجعية ومشؤومة، كان أولئك يحتجون على ردة الفعل على احتجاجاتهم. لذا يجد «العقل الشعبوي» هنا نفسه في مواجهة حدِّه اللاعقلاني: ما نحن في صدده احتجاج هو صفْري المستوى؛ إنه فعل احتجاج عنيف لا يطالب بأي شيء. كان ثمة نوع من المفارقة الساخرة في متابعة جيش من السوسيولوجيين والمثقفين والمعلِّقين، ممن كانوا يحاولون الفهم والمساعدة. وبذل هؤلاء جهدًا يائسًا لترجمة معنى أفعال المحتجين، فراحوا يعلنون بأصوات مبحوحة: «لا بد لنا من أن نفعل شيئًا لمشكلة استيعاب المهاجرين ورخائهم وتوفير فرص عمل لهم»، غير أنهم لم ينجحوا إلا في إسدال ستار من الضباب والدخان على الأُحجية المفتاحية التي طرحتها حوادث الشغب.

على الرغم من كونهم، عمليًا، من دون امتيازات ومستبعدين ومهمشين في الواقع، فإن المحتجين لم يكونوا، في أي شكل من الأشكال، على حافة الموت جوعًا. كما لم يبلغ بهم الإقصاء مستوى مجرد البقاء في قيد الحياة. ثمة أناس يعانون مآزق مادية أسوأ، بل أوضاع قمع أكثر قسوة على الصعيدين المادي والجسدي والأيديولوجي. تمكنوا من تنظيم أنفسهم في هيئات سياسية لها أجندات واضحة أو حتى مشوَّشة. وهكذا، فإن عدم وجود أي برنامج أو مطالب خلف عمليات حرق ضواحي باريس، هو نفسه حقيقة بحاجة إلى تفسير. ويفيدنا الأمر بالكثير عن مأزقنا الأيديولوجي - السياسي. ما نوع الكون الذي نستوطنه، هذا الكون - العالَم الذي يتباهى بأنه مجتمع قائم على الاختيار، إلا أن الخيار الوحيد المتوافر للإجماع الديمقراطي المفروض قسرًا، هو نوع من التطبيق الأعمى؟ يبقى الواقع المحزن، المتمثل في عجز معارضة النظام عن بناء صيغة بديل واقعي، أو، في الأقل، صيغة مشروع طوباوي له معنى، مكتفيًا باتخاذ شكل حدوث انفجار بلا معنى فحسب. هذا الأمر يعبّر تعبيرًا بالغ الجدية عن مأزقنا. ما جدوى حرية الاختيار التي يجري التباهي بها إذا كان الاختيار محصورًا بين التزام

قواعد اللعبة من ناحية، والعنف المدمر للذات من الناحية المقابلة؟ كان عنف المحتجين موجهًا، على نحو شبه حصري ضد ممتلكاتهم الخاصة. فالسيارات والمدارس المحروقة لم يكن أصحابها من الأحياء الأغنى. وكانت جزءًا من الممتلكات المحصلة بعَرَق الجبين من الشرائح الاجتماعية نفسها التي أفرزت المحتجّين.

إن ما تتعين مقاومته حين الاطلاع على التقارير والصور الصادمة لضواحي باريس الملتهبة، هو ما أُطْلِقُ أنا عليه اسم الإغراء التأويلي: البحث عن معنى ما أو رسالة ما أعمق كامنة في عمق تلك الهبّات والانتفاضات. ولعل الأمر الأصعب قبوله هو تحديدًا خلو حوادث الشغب من المعنى، أكثر من كونها شكلًا من أشكال الاحتجاج. ولعل ما رآه لاكان عبورًا إلى الفعل (Passage a l'acte) حركة غريزية داخلة في الفعل، غير قابلة للترجمة إلى كلام أو فكر، مثقلة بعبء لا يطاق من الإحباط والخيبة. وهذا يشهد لا على عجز مثيري الشغب فحسب، بل على نحو أقوى، على الافتقار إلى ما أَطلقَ عليه المحلل الثقافي فريدريك جيمسون «المخططات العقلية»، أي نوعًا من العجز عن تحديد موقع تجربتهم ووضعها في إطار كُلّي ذي معنى.

هكذا، فإن هبّات باريس لم تكن متجذرة في أي نوع من أنواع الاحتجاجات الاجتماعية الاقتصادية الملموسة، ولا في أي نوع من أنواع تأكيد الأصولية الإسلامية. فأول المواقع التي التهمتها النيران كان مسجدًا، الأمر الذي دفع الهيئات الدينية الإسلامية إلى المبادرة مباشرة إلى استنكار العنف. ببساطة كانت حوادث الشغب محاولة للفت الاهتمام. لقد رأت شريحة من المجتمع، على الرغم من كونها جزءًا من فرنسا ومكوّنة من مواطنين فرنسيين، مستبعدة من الفضاء السياسي والاجتماعي الفعلي، أرادت أن تجعل حضورها واضحًا وملموسًا عند الجمهور العام. لقد عبّرت أفعالهم عنهم: «شئتم أم أبيتم، نحن هنا، بصرف النظر عن مدى إصراركم على التظاهر بعدم رؤيتنا». أخفق المعلِّقون في التقاط الحقيقة الحاسمة المتمثلة في عدم مبادرة المحتجين إلى المطالبة بأي مكانة خاصة لهم بوصفهم أعضاء في جماعة دينية أو إثنية تسعى إلى تحديد طريقها الخاص في الحياة.

والعكس هو الصحيح: تمثلت أطروحتهم الرئيسة في رغبتهم في أن يكونوا، وقد كانوا، مواطنين فرنسيين، لكنهم غير معترف بهم اعترافًا كاملًا بأنهم كذلك.

تسبب الفيلسوف الفرنسي آلان فينكيلكروات بفضيحة مخزية في فرنسا حين وصف حوادث الشغب، في مقابلة له مع جريدة **هآرتس** الإسرائيلية، بـ «مذابح منظمة ضد الجمهورية» و«ثورة عرقية دينية». أخطأ هذا الفيلسوف الهدف؛ إذ لم تكن رسالة الانتفاضات توحي بأن المحتجين وجدوا هويتهم العرقية الدينية مهدَّدة بالكونية الشاملة للجمهورية الفرنسية، بل على النقيض من ذلك، أوحت بكونهم غير مشمولين بها، وبأنهم وجدوا أنفسهم على الضفة الأخرى من السور الفاصل بين شطري الفضاء الاجتماعي الجمهوري: المرئي وغير المرئي. لم يطرحوا أي حل، كما لم يعكفوا على تأسيس حركة تمهيدًا لتوفير حل. بل تركز هدفهم على إثارة مشكلة، وعلى لفت الاهتمام إلى حقيقة أنهم يمثّلون مشكلة ما عاد من الممكن تجاهُلها بعد اليوم؛ ذلك ما جعل العنف ضروريًا. ولو أنهم نظّموا مسيرة خالية من العنف، لما حصلوا على ما هو أكثر من ملاحظة صغيرة في أسفل الصفحة.

إن واقع أن المحتجين العنيفين أرادوا أو طالبوا بأن يُعتَرَفَ بِهم مواطنين فرنسيين مئة في المئة، لا يشير، طبعًا، إلى إخفاق في استيعابهم وصهرهم في البوتقة فحسب، بل يشير ايضًا إلى أزمة الأنموذج الفرنسي للاستيعاب العاجز عن دمج المهاجرين في بوتقة المواطنة الفرنسية، بمعياريته الإقصائية العنصرية المضمرة. ففي إطار فضاء الأيديولوجيا الدولتية الفرنسية، تبقى عبارة «مواطن» متعارضة مع عبارة «من هو من السكان الأصليين» (indigene)، وتوحي بأن جزءًا أوليًا من الكتلة السكانية لم يستكمل النضج كي يكون جديرًا بالمواطنة الكاملة. هذا هو السبب الذي جعل مطالبة المحتجين بالاعتراف منطويًا أيضًا على نوع من رفض الإطار الذي يجري الاعتراف به بالذات. إنها دعوة إلى هيكلة إطار كوني شامل جديد[1].

---

(1) هنا أيضًا، كما في مثال العلاقة بين حوادث شغب لوس أنجلوس (بعد عرض أفلام فيديو عن تعرض رودني كينغ للضرب من الشرطة) وأفلام هوليوود، فإن ما حدث فعلًا كان قد جرى الإحساس به ورؤيته قبل عقد من الزمان - تذكروا فيلم الحقد (**La haine**) (ماتيو كاسوفيتز، 1995)، بالأبيض =

مرة أخرى يعيدنا هذا إلى نقطة انطلاقنا: إلى قصة العامل، سارق عربات اليد. فالمحللون الذين انشغلوا بتفتيش العربات بحثًا عن محتوياتها وحوادث الشغب، بحثًا عن معانيها المخبوءة، تاهوا عمّا هو واضح؛ كان ما هو واضح وضوح الشمس غائبًا عن أعينهم. وبحسب تعبير مارشال ماكلوهان، فإن الوسيلة نفسها كانت هي الرسالة.

في الحقبة الذهبية للبنيوية قام رومان جاكبسون بطرح فكرة وظيفة/ «الثرثرة»، مقتبسًا إياها من مفهوم عشاء المسامرة الربّاني عند مالينوفسكي، مفهوم توظيف اللغة لضمان استمرار علاقة اجتماعية من خلال صيغ من الطقوس مثل طقوس تبادل التحية، أو تبادل الحديث عن حالة الجو، والمجاملات الرسمية ذات العلاقة بعملية التواصل الاجتماعي. وقد أتى جاكبسون، وهو البنيوي الناجح، إلى ذكر وسائل التواصل المتقطع غير المستمر. وكما أفاد، فإن فحوى إطالة الاحتكاك التواصلي الوحيد يوحي بخواء مثل هذا الاحتكاك. ويورد مالينوفسكي حوارًا من دوروثي باركر:

«حسنًا. ها نحن ذا هنا»، قال.

«نحن هنا»، قالت، «أليس كذلك؟»

«يتعيّن عليّ أن أوافق»، قال.

هكذا، فإن لخواء الاحتكاك وظيفة تقنية مواتية بوصفه اختبارًا للنظام نفسه: كعبارة «آلو، هل تسمعني؟». لذا فإن وظيفة الثرثرة قريبة من وظيفة «ما بعد اللغة»: تستكشف ما إذا كانت القناة شغالة. في الوقت نفسه يحاول المتكلم والمخاطَب استكشاف ما إذا كانا يعتمدان منظومة الرموز (الشيفرة) نفسها[2]. أليس هذا بالتحديد ما حصل في الهبّات العنيفة بضواحي باريس؟ ألم تكن الرسالة الأساسية نوعًا من «آلو، هل تسمعني؟»، اختبارًا لكل من القناة والشيفرة بالذات؟

= والأسود عن انتفاضة الضاحية الفرنسية، الذي صور عنفًا صبيانيًا بلا معنى، ووحشية أمنية من الشرطة، وإقصاءً اجتماعيًا في الضواحي الباريسية. ليس ثمة أي مجال في هذه الطفرات لانبثاق حامل سياسي ملائم، فكل ما يمكن المرء أن يأمله هو النجاة في نوع من أنواع الاستسلام الثقافي، مثل صعود ثقافة فسق وفجور جديدة تنتمي إلى الضواحي.

(2) انظر: Roman Jakobson, «Closing Statement: Linguistics and Poetics,» in: T. A. Sebeok (ed.), *Style in Language* (New York: Wiley, 1960), pp. 350-377.

رأى آلان باديو أننا نعيش في فضاء اجتماعي يتدرج اختباره كـ «عالم يتلاشى»[3]. وفي مثل هذا الفضاء يكون الشكل الوحيد الذي يمكن للاحتجاج أن يأخذه هو العنف «عديم المعنى». حتى معاداة السامية النازية أماطت اللثام عن عالم بعينه، دأبت على وصف وضعه الحساس الحالي من خلال افتراض وجود عدو تمثل في «مؤامرة يهودية»؛ حددت هدفًا كما عينت وسيلة بلوغ ذلك الهدف. كشفت النازية عن الواقع على نحو أتاح لرعاياها فرصة حيازة «خرائط عقلية» عامة مشتملة على فضاء يتسع لانخراطهم الحقيقي. ولعل هذا هو المكان الذي يجب أن نضع فيه أحد أهم أخطار النظام الرأسمالي: على الرغم من أنه (النظام الرأسمالي) كوكبي وحاضن للعالم كله، فإنه يؤدي إلى إنشاء منظومة أيديولوجية «مجردة من العالم» بالمعنى الدقيق (strict/sensu)، تحرم أكثرية ساحقة من الشعب من أي خرائط عقلية ذات معنى. وتبقى الرأسمالية النظام الاجتماعي - الاقتصادي الأول الذي يجرد المعنى من شموليته. هي ليست كوكبية على صعيد المعنى (ليس ثمة أي «نظرة عالمية رأسمالية» كوكبية، أي «مدنية أو حضارة رأسمالية» مئة في المئة، ودرس العولمة الأساس هو بالتحديد أن الرأسمالية تستطيع التكيف مع جميع الحضارات، من المسيحية، إلى الهندوسية أو البوذية، من الغرب إلى الشرق)؛ ولا يمكن صوغ بُعْدها الكوكبي إلا على مستوى حقيقة بلا معنى، بوصفها «واقع» آلية السوق الكوكبية.

أما الاستنتاج الأول الذي يمكن استخلاصه من حوادث الشغب الفرنسية فهو، إذًا، أن ردات الفعل، المحافظة منها والليبرالية، على الاضطرابات مخفقة إخفاقًا واضحًا. فالمحافظون يلحون على صدام الحضارات، إضافة، كما هو متوقع، إلى القانون والنظام. ويتعين على المهاجرين ألا يسيئوا استغلال كرم ضيافتنا. إنهم ضيوفنا؛ لا بد لهم، إذًا، من أن يحترموا عاداتنا. ولمجتمعنا الحق في حماية ثقافته الفريدة وطريقته الخاصة المميزة في الحياة. لا مجال للتساهل مع الإجرام والسلوك العنفي. إن ما يحتاج إليه المهاجرون الشباب ليس قدرًا أكبر من

(3) Alain Badiou, «The Caesura of Nihilism,» محاضرة أُلقيت في جامعة إسكس، 10/ 9/ 2003.

المساعدة الاجتماعية، بل الانضباط والاجتهاد في العمل. وفي الوقت نفسه يبقى ليبراليو اليسار كسابقيهم، على نحو ليس أقل توقعًا، متمسكين بترانيمهم المعروفة في شأن برامج اجتماعية مهملة ومحاولات استيعاب غير مؤثرة، أدّت إلى حرمان الجيل الصاعد من المهاجرين من أي آفاق مستقبلية واضحة على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي. فالانتفاضات العنيفة هي طريقتهم الوحيدة لتجسيد عدم رضاهم. وكما كان من شأن ستالين أن يكون قد قال: لا معنى للجدال في أيٍّ من الردّين هو أسوأ؛ فكلاهما بالغ السوء، وذلك يوحي بتحذير ساقه الطرفان عن الخطر الفعلي الكامن في هذه الهبّات، الخطر الذي يمكن توقعه بسهولة، والمتمثل بردة الفعل العنصرية للجمهور الفرنسي إياه.

من الضروري وضع أحداث الشغب الباريسية في سلسلة تكوّنها مع نمط آخر من العنف، تراه الأكثرية الليبرالية اليوم تهديدًا لأسلوب حياتنا: هجمات إرهابية مباشرة، وتفجيرات انتحارية. في المثالين كليهما، نجد العنف ومحاربة العنف يدخلان في حلقة مفرغة، شيطانية وقاتلة، حيث يتمادى كل منهما في تفريخ القوى التي يحاول مكافحتها والتصدي لها. ففي الأنموذجين، كليهما، نتعامل مع نوع أعمى من العبور إلى الفعل، حيث العنف إقرار مضمرٌ بالعجز. ولعل الاختلاف هو أن هجمات إرهابية تُشنّ (على النقيض من هبّات باريس التي كانت احتجاج مستوىً صفري؛ هبّة عنيفة من دون أي مطلب) هي هجمات باسم ذلك المعنى المطلق الذي يوفره الدين. والهدف الأقصى هو مجمل نمط الحياة الغربي الكافر المستند إلى أساس العلم الحديث، في حين يتولى العلم اليوم عمليًا مهمة التنافس مع الدين، بمقدار ما يضطلع بوظيفة التلبية المؤثرة لحاجتين أيديولوجيتين، واحدة لها علاقة بالأمل وأخرى بالرقابة؛ وظيفتان كانتا تقليديًا من وظائف الدين وضمن دائرة رعايته. وفي هذا الصدد يقول جون غراي:

> العلم وحده هو القادر على إسكات المهرطقين. وهو الوحيد القادر اليوم على ادعاء المرجعية والسلطة. فمثلما كانت الكنيسة في الماضي، فإن في مقدوره تدمير المفكرين المستقلين أو تهميشهم... ومن وجهة نظر أي شخص يقيم وزنًا لحرية الفكر، ربما يكون ذلك مدعاة للأسف، إلا أنه يبقى، من دون شك، المصدر الرئيس لجاذبية العلم. وبالنسبة إلينا نحن، فإن العلم ملاذ نلوذ به هربًا

من آيات اللايقين؛ ملاذ يعِدُ بمعجزة التحرر من الفكر ويوفرها إلى حد معين، في حين أن الكنائس أصبحت حوزات مثقلة بالشكوك(4).

إننا لا نتحدث هنا عن العلم بوصفه علمًا، الأمر الذي يحول دون جعل فكرة قيام العلم بدعم التحرر من الفكر، تنويعًا على فكرة هايدغر التي تقول إن «العلم لا يفكر». إننا نتحدث عن الطريقة التي يعتمدها العلم كي يؤدي وظيفته بوصفه قوة اجتماعية، وبوصفه مؤسسة أيديولوجية. وعلى هذا المستوى، فإن وظيفته هي توفير اليقين، كي يكون مرجعية يستطيع المرء أن يعول عليها، وأن يوفر الأمل. إن جملة الاختراعات التقانية الجديدة ستساعدنا في مكافحة المرض وإطالة العمر ...إلخ. على هذا الصعيد، يبقى العلم ما أطلق عليه لاكان «خطابًا جامعيًا» بأنقى تجلياته: معرفة «حقيقتها» هي المدلول الأعلى، أي السلطة(5). وتبادل العلم والدين موقعيهما، فوفّر العلم الأمن الذي كان الدين يوفره في الماضي. وفي انقلاب غريب، يشكل الدين موقعًا يمكن المرء أن ينطلق منه لإطلاق شكوك نقدية عن مجتمع اليوم. وأصبح من مواقع المقاومة.

يرتبط طابع «لاعالمية» النظام الرأسمالي بهذا الدور المهيمن للخطاب العلمي في الحداثة. واهتدى هيغل سلفًا إلى هذا الملمح حين علّق قائلًا إن الفن والدين ما عادا، بالنسبة إلينا نحن أبناء الحداثة، يتمتعان باحترام مطلق؛ يمكننا أن نعبِّر عن إعجابنا بهما، إلا أننا ما عدنا نركع أمامهما، فقلوبنا ليست معهما في الحقيقة. إن العلم (المعرفة المفاهيمية) هو الجدير بهذا الاحترام فحسب. كما إن التحليل النفسي وحده يستطيع كشف النقاب عن أبعاد التأثير الساحق للحداثة - أي الرأسمالية متزاوجة مع الخطاب العلمي - في أسلوب استناد هويتنا إلى سلسلة من المطابقات الرمزية. ولا غرابة في أن الحداثة أفضت إلى ما يعرف بـ «أزمة المعنى»، أي إلى تفكّك العلاقة أو حتى الهوية، والانفصام بين الحقيقة والمعنى.

في أوروبا، حيث تحقّقت الحداثة في عدد من القرون، كان ثمة ما يكفي

---

(4) John Gray, *Straw Dogs* (London: Granta, 2003), p. 19.

(5) عن مفهوم «خطاب الجامعة»، انظر:

Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis* (New York: Norton, 2006).

من الوقت للتكيّف مع هذا القَطع، لتلطيف تأثيره الساحق، من خلال تشغيل آلة الثقافة، عن طريق العمل الثقافي (Kulturarbeit). وهي سرديات وأساطير اجتماعية تشكّلت ببطء. وتعرضت مجتمعات أخرى، ولا سيما المجتمعات المسلمة، لهذا التأثير مباشرة، من دون أي حجاب واقٍ أو إرجاء زمني، فأفضى ذلك إلى بلبلة عالمهم الرمزي بقدر أكبر كثيرًا من القسوة. ثمة مجتمعات فَقَدَتْ قاعدتها (الرمزية) من دون أن توفر ما يكفي من الوقت لاعتماد توازن (رمزي) جديد. ولا غرابة، إذًا، في أن تكون الطريقة الوحيدة المتاحة لبعض المجتمعات من أجل تجنب الانهيار الكلي، هي تلك المبادرة المذعورة لإقامة سور من «الأصولية». وهي عملية قائمة على تشبّث مَرَضي، هوسي إلى حدّ المسّ، بالدين بوصفه رؤيا تنفذ إلى عمق الواقع الرّباني السماوي، مع ما تنطوي عليه مثل هذه العملية من عواقب مرعبة، بما في ذلك ظاهرة العودة الثأرية/ الانتقامية للأنا العليا المقدسة الفاجرة، المطالبة بالتضحيات.

أما في ما يخص هجمات الأصوليين «الإرهابية»، فلعل الأمر الأول اللافت هو قصور الفكرة (وهي فكرة دأب دونالد ديفيدسون على تأكيدها بقدر عال من المنهجية) التي تنص على أن الأفعال الإنسانية عقلانية القصد وقابلة للتسويغ من منطلق جملة معتقدات الفاعل ورغباته[6]. ومثل هذه المقاربة تشكّل أنموذج الانحياز العنصري لنظريات «العقلانية» التي لا تلبث - على الرغم من أن هدفها هو فهمُ الآخر من الداخل - أن تنتهي مُضْفية على الآخر أكثر المعتقدات إثارة للسخرية، بما فيها حكاية حور العين الأربعمئة اللواتي ينتظرن المؤمن في الفردوس. وهذه السردية تُقدم بوصفها تفسيرًا «عقلانيًا» لإقبال المؤمن على تفجير نفسه. وفي سعيها إلى جعل الآخر مثلنا، تنتهي هذه النظريات بجعله عجيبًا ومثيرًا للسخرية[7].

في ما يلي فقرة من النصوص الدعائية التي وزعتها كوريا الشمالية إبان الحرب الكورية:

---

(6) انظر: Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

(7) Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 Septembre* (Paris: Bayard, 2002).

تعرّض البطل كانغ هو يونغ لإصابات بليغة في ذراعيه وساقيه في معركة تلة كاماك، فتدحرج إلى قلب صفوف العدو مع قنبلة يدوية في فمه فأجهز على المفرزة كلها، وهو يهتف: «ذراعاي وساقاي محطمة. غير أن روحي الانتقامية الثأرية ضدكم أيها الأوغاد باتت أقوى ألف مرة. سأكون تجسيدًا لإرادة القتال اللانهائية لدى جميع أعضاء حزب العمال الكوري مع الإرادة الفولاذية على صعيد الالتزام بالحزب والقائد[8].

سهلٌ حقًا أن يضحك المرء من طابع هذا الوصف اللاواقعي والمثير للسخرية! كيف استطاع كانغ المسكين أن يهتف إذا كان فمه مطبِقًا على القنبلة؟ وكيف توافر وقتٌ لمثل هذه الخطبة العصماء في زحمة معركة بالغة الشراسة؟ لكنْ ماذا إذا كان الخطأ يكمن في قراءة هذا النص بوصفه وصفًا واقعيًا، للوصول إلى إقحام الكوريين بعقائد مثيرة للسخرية؟ من الواضح أن من شأن الكوريين الشماليين، إذا ما سئلوا، أن يردوا قائلين: «هذه القصة ليست، بالطبع، صحيحة حرفيًا. وهي ليست إلا لجعل روح التضحية غير المشروطة لدى الشعب الكوري واستعداده لفعل المستحيل، من عوامل إلحاقه الهزيمة بالعدوان الإمبريالي على الوطن...». وماذا إذا كان الخطأ شبيهًا بما يقع فيه الأنثروبولوجيون الذين يُضفون على الشعوب الأصلية «البدائية» التي تحتفي بالنسر جدًّا لها صفة الإيمان أنهم فعلًا من نسل النسر؟ لماذا لا يُقرأ هذا النص، وهو يبدو بالفعل نصًا مشحونًا بعواطف أوبرالية، بالطريقة التي يمكن اعتمادها لدى الاستماع إلى الفصل الثالث من تريستان فاغنر، حيث يغني الجندي المصاب بجرح قاتل أنشودة الموت لما يقرب الساعة؟ مَنْ منا يجرؤ على رؤية فاغنر مؤمنًا بأن ذلك ممكن؟ غير أن غناء موت تريستان أصعب كثيرًا مما أنجزه كانغ، السيئ الحظ... ربما يتعين علينا أن نتصور كانغ صادحًا بموّال قبل التدحرج إلى تحت الدبابة. في تلك اللحظة الأوبرالية الحقيقية، حيث يتوقف تدفُّق الزمن الفعلي، يعكف البطل، بأغنية ما، على تأمل ما هو موشك على فعله.

(8) وردت في: Bradley K. Martin, *Under the Loving Care of the Fatherly Leader* (New York: Thomas Dunne, 2004), p. 85.

سخط إرهابي

تنجح قصيدة «المجيء الثاني» (Second Coming)، لوليم بتلر ييتس، نجاحًا كبيرًا في تصوير مأزقنا الحالي: «الأفضل يفتقرون إلى الإيمان كليًا، فيما السيئون ممتلئون بعاطفة مفعمة». ذلك وصف ممتاز للهوة الراهنة بين ليبراليين يعانون الضعف والوهن من جهة، وأصوليين ملتهبين حماسة من جهة ثانية. «الأفضل» ما عادوا قادرين على الاشتباك، فيما «السيئون» غارقون في بحر من التعصب العرقي والديني والجنسي.

لكن، هل الأصوليون الإرهابيون، مسيحيين أكانوا أم مسلمين، هم أصوليون فعلًا بالمعنى الأصيل للعبارة؟ هل هم مؤمنون حقًا؟ لعل ما يفتقرون إليه هو ملمح سهل الإدراك لدى جميع الأصوليين الصادقين، من بوذيّي التيبت إلى الآميش (Amish) (البروتستانت المتشددين) في الولايات المتحدة: غياب السخط والحسد، واللامبالاة العميقة، حيال طريقة حياة غير المؤمنين. إذا كان أصوليو هذه الأيام المزعومون مؤمنين فعلًا بأنهم اهتدوا إلى الحقيقة، فما الذي يضطرهم إلى الشعور بأنهم مهددون من غير المؤمنين؟ ما الداعي إلى أن يحسدوهم؟ حين يلتقي بوذي غربيًا غارقًا في المتع، نادرًا ما يكون الاستنكار لسان حاله، بل يكتفي، في كثير من الراحة، بملاحظة أن السعي إلى السعادة محكوم بالهزيمة الذاتية. وعلى النقيض من الأصوليين الحقيقيين، نجد الأصوليين الزائفين، الإرهابيين، مسكونين بقَدْر هائل من الانزعاج والارتباك والتشوش والانبهار حيال حياة غير المؤمنين المليئة بالخطايا. يستطيع المرء أن يشعر بأنهم، في قتالهم للآخر الخاطئ، إنما يقاتلون إغراءاتهم الخاصة. فهؤلاء الأصوليون المسيحيون والمسلمون المزعومون ليسوا إلا وَصْمات عار على جبين الأصولية الحقيقية.

هنا بالذات يبقى تشخيص ييتس قاصرًا على صعيد الإحاطة بالمأزق الحالي: شدة الحماسة لدى أي حشد من الرعاع، تؤكد الافتقار إلى الإيمان الحقيقي. كما يفتقر الأصوليون الإرهابيون، في قناعاتهم العميقة، إلى الإيمان الحقيقي، فتفجيراتهم العنيفة برهان يثبت ذلك. فينبغي لإيمان المسلم أن يكون

بالغ الهشاشة، إذا أحس أنه مهدد برسوم كاريكاتورية بليدة في جريدة دانماركية قليلة التداول. فالإرهاب الأصولي الإسلاموي لا يستند إلى اقتناع الإرهابيين بتفوقهم وبرغبتهم في حماية هويتهم الثقافية - الدينية من غزو الحضارة الكوكبية الاستهلاكية. فالمشكلة مع الأصوليين لا تكمن في أننا نراهم أدنى منا، بل في أنهم هم أنفسهم، يرون بالأحرى، ذواتهم، سرًا، أقل شأنًا (كما شعر هتلر، بوضوح، تجاه اليهود). ولعل هذا هو السبب الكامن وراء عدم إفضاء تأكيداتنا (المتلطفة والصحيحة سياسيًا) عدم إحساسنا بأي تفوق، إلا إلى مضاعفة سخطهم وزيادة غضبهم. فالمشكلة ليست مشكلة اختلاف ثقافي (مشكلة سعي إلى الحفاظ على هوية)؛ بل لعلها الحقيقة المعاكسة المتمثلة في أن الأصوليين أصبحوا مثلنا تمامًا، بعدما نجحوا، سرًا، في استيعاب معاييرنا وراحوا ينظرون إلى أنفسهم من خلالها (من الواضح أن هذا ينطبق على الدالاي لاما الذي يبرر البوذية التيبتية من المنطلقات الغربية القائمة على التماس السعادة وتجنب التعاسة والألم). ومن المفارقات أن ما يفتقر إليه الأصوليون فعلًا هو، تحديدًا، جرعة من ذلك الاقتناع «العنصري» الحقيقي بالتفوق الذاتي الخاص.

لعل ما يدعو إلى الحيرة حيال الهجمات «الإرهابية» هو أنها لا تدخل في إطارنا المعتمد القائم على المعارضة بين الشر، بوصفه نزوعًا أنانيًا أو احتقارًا للخير العام من ناحية، والخير بوصفه روح التضحية والاستعداد الفعلي لها في سبيل قضية سامية ما من ناحية ثانية. لا يستطيع الإرهابيون إلا أن يبدوا قريبين بعض الشيء من إبليس ميلتون الذي يقول: «أيها الشر، كنْ أنت خيري!»[9]: مع أنهم يسعون إلى ما تبدو لنا أهدافًا شريرة بوسائل شريرة، فإن نشاطهم يرقى إلى أعلى مستويات الخير. وليس من الصعب حَلُّ هذا اللغز. فقد كان معروفًا سلفًا لروسو أن الأنانية، أو اهتمام المرء برخائه، لا تتعارض والخير العام، لأن من شأن المعايير الغيرية

(9) حتى قبل عبارة إبليس المعروفة: «أيّها الشر كن أنت خيري!» من **الفردوس المفقود** لميلتون، ألم تتوافر صيغة الشر الشيطانية عند شكسبير حيث كلمات آرون غير التائب الأخيرة في مسرحية **تيتوس آندرونيكوس**: «إذا كنت قد تورطت في اقتراف عمل خير واحد في حياتي/ فإنني أتوب عنه وأنتزعه من روحي بالذات».

أن تُترجم بسهولة إلى هواجس أنانية[10]. وتبقى عمليات وضع النزعة الفردية في مقابل النزعة الجماعية، والنزعة النفعية في مواجهة تأكيد المعايير الكونية الشاملة، عمليات معارضة زائفة، لأن الخيارين المتعارضين يَصُبّان في النهر نفسه في نهاية الأمر. ويشكو النقاد ممن يشكون من مجتمع اليوم القائم على أساس اللذة والمتعة الأنانية، من افتقاره إلى القيم الحقيقية ونراهم يخطئون. فالنقيض الحقيقي لحب الذات الأناني ليس النزوع الغيري، والاهتمام بالخير العام، بل الحقد والامتعاض الساخط الذي يدفعني إلى التحرك ضد مصالحي الخاصة. لقد كان فرويد يدرك الأمر جيدًا: دافعُ الموتِ مناقضٌ لمبدأ الفرح، ولمبدأ الواقع. أما الشر الحقيقي الذي هو دافع الموت، فينطوي على تخريب ذاتي يجعلنا نتصرف ضد مصالحنا الخاصة[11].

تتمثل مشكلة الرغبة الإنسانية في أنها على الدوام، كما قال لاكان، «رغبة للآخر»، بجميع معاني تلك الكلمة، رغبة في الآخر، رغبة في أن يكون المرء مرغوبًا من الآخر، ولا سيما رغبة في ما يرغب فيه الآخر[12]. هذه الأخيرة توجِد الحَسَد الذي يشتمل على السخط، لتشكّل مكونات رغبة الإنسان أمرًا أجاد أوغسطين إدراكه. تذكروا الفقرة المقتبسة من اعترافاتـه؛ تلك الفقرة التي لا يملّ لاكان من تكرارها: مشهد طفل يغار من أخيه الذي يرضع من ثدي أمه: «أنا نفسي رأيت وعرفت رضيعًا شعر بالغيرة على الرغم من عدم قدرته على الكلام. شحُب لونه؛ كانت نظراته إلى أخيه المتبنى مفْعَمة بالمرارة».

استنادًا إلى هذه الرؤيا يسوق جان بيير دوبوي نقدًا مُقنعًا لنظرية العدالة

(10) لعل المثال الأبرز هو: Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984).

(11) يخطئ دوبوي في توصيفه التحليل النفسي عند لاكان على أنه جزء من العملية المستمرة لـ «مكننة العقل»؛ فالتحليل النفسي يقوم، على النقيض من ذلك، بإعادة إدخال مفهومي الشر والمسؤولية في قاموسنا الأخلاقي؛ أما «دافع الموت» فهو اسم ما يربك الآلية الناظمة لالتماس المتعة العقلاني، إنه العكس غير الطبيعي حيث أخرِّب مصالحي الخاصة. إذا كان هذا هو الشر الحقيقي، فليست نظريات الأخلاق البراغماتية العلمانية السائدة اليوم فحسب، بل حتى «مكننة العقل في العلوم المعرفية» يجب النظر إليها لا على أنها «شريرة» في ذاتها، بل بوصفها دفاعًا عن الشر.

(12) Jacques Lancan, *Ecrits* (New York: Norton, 2006), pp. 689-698.

عند جون رولز[13]. ففي الأنموذج الرولزي للمجتمع العادل، لا تُطاق التفاوتات الاجتماعية إلا بمقدار ما تساعد أيضًا مَنْ هم في أسفل السلَّم الاجتماعي، وبمقدار ما تكون مستندة لا إلى تراتبيات هرمية موروثة، بل إلى تفاوتات طبيعية، تُعد طارئة موقتة، لا استحقاقات ثابتة[14]. فحتى المحافظون البريطانيون يبدون الآن مستعدين للتسليم بفكرة رولز عن العدالة: ففي كانون الأول/ ديسمبر 2005، ألمح زعيم المحافظين المنتخب حديثًا، ديفيد كاميرون إلى اعتزامه قلب الحزب المحافظ إلى حزب مدافع عن المحرومين، معلنًا: «أعتقد أن معيار جميع خططنا يجب أن يكون: ما الذي نفعله من أجل الناس الأكثر فقرًا، أولئك الذين هم في الدرجة الدنيا من السلم؟». إلا أن ما لا يراه رولز هو كيف يمكن مثل هذا المجتمع أن يوجِد شروطًا لحالة سخط واستياء متفجرة، غير خاضعة لأي تحكم. من شأني في مثل تلك الحالة أن أعرف أن مكانتي الدنيا «مبررة» كليًا، فأبقى، إذًا، محرومًا من حيلة إلقاء مسؤولية إخفاقي على لعنة الظلم الاجتماعي.

هكذا يقترح رولز أنموذجًا راعبًا لمجتمع يصبح فيه التراتب، مباشرة، شرعيًا بمواصفات طبيعية. وهذا ما يؤدي إلى تفويت العبرة البسيطة التي تجعل الأمر طرفة عن فلاح سلوفيني، ملموسة الوضوح، ساحرة ومحبّة لعمل الخير، بتخيير الفلاح بين أن تعطيه بقرة وتعطي جاره بقرتين؛ أو تأخذ منه بقرة وتأخذ من جاره بقرتين؛ ليسارع الفلاح فورًا إلى القبول بالخيار الثاني[15]. يسلّط غور فيدال الضوء على الفكرة ببلاغة: «لا يكفي أن أربح أنا، يجب أن يخسر الآخر». إن خدعة مقولة الحسد/ الاستياء هو أنها لا تكتفي بتأييد مبدأ لعبة الخيار الصفري، ليكون انتصاري مساويًا لخسارة الآخر؛ بل تنطوي أيضًا على هوّة بين الاثنين؛ هوة ليست

(13) انظر: Dupuy, *Avions-nous oublié le mal?*

(14) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).
(صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب عن المؤسسة العامة للكتاب ووزارة الثقافة السورية – دمشق، 2011)

(15) في إحدى الطبعات المروعة، تقول له الساحرة: «سأفعل لك أنت كل ما تريده، غير أنني أحذّرك من أنني سأفعل ضعف ذلك لجارك!»، يرد عليها الفلاح مزيّنًا وجهه بابتسامة خبيثة: خُذي، إذًا، إحدى عينيَّ!

إيجابية (حيث نستطيع جميعًا أن نكسب ولا يخسر أحد بالمطلق)، بل هي هوة سلبية. إذا تعين عليّ أن أختار بين ربحي أنا وخسارة خصمي، فأنا أفضل خسارة خصمي، وإن كان ذلك يعني خسارتي أنا أيضًا. يبدو كما لو أن ربحي اللاحق جراء خسارة الخصم، يضطلع بدور نوع من العنصر المَرَضي الذي يدنس طهارة انتصاري.

كان فريدريك هايك يدرك أن من الأسهل بما لا يقاس أن تُقبل أشكال من عدم المساواة إذا كان المرء قادرًا على ادعاء أنها من صنع قوة لاشخصية، أي موضوعية عمياء. ولعل الوجه الإيجابي في «لاعقلانية» السوق والنجاح أو الإخفاق في الرأسمالية، هو أنها تمكّنني تحديدًا من إدراك إخفاقي أو نجاحي كاحتمال، ومن دون جدارة أو استحقاق[16]. تذكّروا الأطروحة القديمة عن السوق بوصفها الطبعة الحديثة لمصير يتعذر التكهن به. وحقيقة أن الرأسمالية ليست «عادلة» تبرز، إذًا، بوصفها سمة أساسية لما يجعلها مقبولة من الأكثرية. أستطيع أن أتعايش مع إخفاقاتي بقدر لا يُضاهى من السهولة، إذا علمت أنها ليست ناجمة عن مواصفاتي الأدنى، بل عن توافر الفرص.

يشترك نيتشه وفرويد في أن العدالة هي مساواة تستند إلى الحسد؛ حسد الآخر المتوافر على ما لا نملكه، وهو يستمتع به. إن مطلب العدالة في النهاية، إذًا، هو مطلب ضرورة تقليص متعة الآخر المفرطة وصولًا إلى جعل فرص الجميع من الفرح ومن المنفعة متساوية. والمحصلة الضرورية لهذا المطلب هي نزعة الزُّهد والتقشف بطبيعة الحال. ونظرًا إلى استحالة فَرْض الفرح والمنفعة بالتساوي، فإن ما يُفْرض، بدلًا من ذلك، هو المنع والحَظْر المشتركين بالتساوي. غير أن نزعة الزهد هذه تتخذ اليوم، في مجتمعنا الإباحي المزعوم، شكل نقيضتها المتمثلة في نوع من وصية الأنا العليا المعممة، بإيعاز: «استمتع!» نحن جميعًا مسحورون بهذه الوصية. والحصيلة هي أن متعتنا مفسدة أكثر من أي وقت مضى. انظروا إلى الشاب المدّلع الذي يزاوج بين الإشباع الذاتي النرجسي، وجملة تلك المبادئ

---

(16) انظر: Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

التقشفيّة المفرطة للمشي السريع، ولتناول الطعام الصحي، وما إلى ذلك. لعل هذا هو ما كان في ذهن نيتشه حين طرح فكرته عن الإنسان الأخير، وإن لم نستطع اليوم سوى استيعاب أبعاده الفعلية المخبأة خلف ستار النزعة التقشفية المُتْعَوية للشبيبة المترفة. لم يكن نيتشه يلحّ ببساطة على المطالبة بتأكيد الحياة بدلًا من الزهد؛ ذلك أنه أدرك حقيقة أن زهدًا معينًا ليس إلا الوجه الآخر للنزعة الحسية المهترئة الفاسدة. ونقده لبارسيفال فاغنر، والرمزية المتدهورة للرومانسية المتأخرة، على نحو أعم، تلك المتأرجحة بين الحسية الرطبة والروحانية الغامضة، يبوح بالسر(17).

ما هو الحسد، إذًا؟ لنعد إلى المشهد الأوغسطيني لشقيق يحسد أخاه الذي يرضع من ثدي أمه. الفاعل لا يحسد حيازة الآخر الشيء المتاح (الثدي)، بل الطريقة التي تجعل الآخر قادرًا على الاستمتاع بهذا الشيء، الأمر الذي يجعل مجرد استيلائه على الشيء وصولًا إلى حيازته، غير كافٍ لتفسير الحسد. فهدفه الحقيقي هو تدمير قابلية/ قدرة الآخر على الاستمتاع بالشيء. وهكذا نرى أن الحسد يجب أن يوضع في داخل مثلث الحسد: الاقتصاد (بمعنى الادخار) والكآبة، الصيغ الثلاث للعجز عن الاستمتاع بالشيء، وكذلك من المؤكد استحالة حدوث استجابة الاستمتاع الغريزية. وفي تناقض مع فاعل الحسد، الذي يحسد حيازة الآخر و/ أو استمتاعه بالشيء، فإن البخيل يحوز الشيء، لكنه لا يستطيع أن يستهلكه ويستمتع به. بل ينبع رضاه وارتواؤه من حيازته المجردة للشيء، رافعًا إياه إلى مستوى كيان مقدس، غير قابل للمسّ/ محظور لا يجوز استهلاكه في حال. إن ما نراه هو ذلك البخيل الأنموذجي الذي يعود إلى البيت، ويقفل الأبواب بأمان، ويفتح خزنته، ثم يختلس النظر إلى مقتنياته الثمينة ويعاينها بهيبة. إن ما يحول دون استهلاك الشيء بالذات، هو نفسه ما يضمن مكانته بوصفه شيئًا موضوع رغبة. أما في ما يخص الفاعل الكئيب فإنه، كالبخيل، يحوز الشيء، إلا أنه يفتقر الى السبب الذي يجعله راغبًا فيه. ولعل الأكثر مأساوية من كل شيء هو أن الكئيب قادر على بلوغ كل ما يريده، لكنه يجد عدم الشعور بالرضا طريقه إلى ذلك(18).

---

(17) انظر: Alenka Zupancic, *The Shortest Shadow* (Cambridge, MA: MIT Press, 2006).

(18) هل من الممكن أن يحسد المرء نفسه، لا شخصًا آخر فحسب؟ ثمة أشخاص لا يطيقون سعادتهم أو حظهم، فيُقْدمون بعناد على إلحاق الأذى بأنفسهم، حينئذ يمكن المرء أحيانًا أن يقول، =

إن فرط الحسد هو أساس تمييز روسو المعروف (لكن غير المستغل تمامًا) بين الأنانية التي هي أمر طبيعي، والحب المحض (amour - proper). في تفضيل المرء المنحرف ذاته على الآخرين، حيث يركز الشخص لا على بلوغ هدف معين، بل على تدمير المعوق الذي يقف في الطريق:

> إن أنواع العشق الأولية التي تنزع مباشرة نحو السعادة وتجعلنا لا نتعامل إلا مع المفاعيل ذات العلاقة بها، والتي يكون مبدأها هو حب الذات فحسب، تبقى كلها، من حيث الجوهر، محبوبة ولطيفة؛ غير أنها لا تلبث، حين تُحرف عن أهدافها عند اصطدامها بمعوقات معينة، أن تغدو أكثر انشغالًا بالمعوق الذي تحاول التحرر منه من انشغالها بالهدف المنشود بلوغه، فتغير طبيعتها المشحونة بالغضب والكراهية. تلك هي الطريقة التي يصبح فيها حب الذات، الذي هو شعور نبيل ومطلق، الحب ذاته، أي شعورًا نسبيًا يوظفه المرء لمقارنة ذاته، شعورًا يتطلب تفضيلًا، ويكون الاستمتاع به سلبيًا خالصًا، ولا يحاول الرضا برخائنا الخاص، بل ببؤس الآخرين فحسب[19].

ليس الشرير، إذًا، شخصًا أنانيًا، «لا يفكر إلا بمصالحه». فالأناني الحقيقي يكون شديد الانشغال برعاية خيره هو بدلًا من إهدار الوقت للتسبب بشقاء الآخرين. ولعل أول شرور أي شخص سيئ هو أنه أكثر انشغالًا بالآخرين من انشغاله بنفسه. يتولى روسو وصف آليّة جنسية (لبيدية/ غريزية) دقيقة: الانقلاب الذي يولّد انحراف الاستثمار الغريزي الجنسي عن الشيء (الهدف) إلى المعوق نفسه. فمن الممكن بالتأكيد تطبيق هذا على العنف الأصولي، أكان تفجيرات مدينة أوكلاهوما أم الهجوم على برجي مركز التجارة العالمي. في المثالين، كليهما، كنا نتعامل مع حقد محض وبسيط: تدمير المعوق، المبنى الاتحادي

= عمليًا، بلغة فرويدية قاسية، إن أناهم العليا تحسد أناهم على نجاحها. والقوة بين ما يطلق عليه لاكان «شخص المعتمد» (الطريقة التي تعتمدها الأنا، الشخصية المتكلمة، في تقديم نفسها في كلامها) من ناحية، و«شخص الاعتماد» (الأنا المتكلمة نفسها) من ناحية ثانية، تبلغ حدودها القصوى هنا: الشخص يصبح آخَرَه الخاص، شاغلًا موقعًا يحسد نفسه منه.

(19) Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues* (Hanover, NH: Dartmouth College Press, 1990), p. 63.

بمدينة أوكلاهوما، ومركز التجارة العالمي، كان هو المهم، لا بلوغ هدف نبيل لمجتمع مسيحي أو مسلم[20].

هنا يكمن سبب عدم جواز التسليم بالمساواتية على أساس قيمتها البادية على السطح، أي قيمتها الظاهرية. فمفهوم (وممارسة) العدالة المساواتية يعوّل، بمقدار استناده واعتماده على الحسد، على انقلاب معايير التنازل المنجِز لمصلحة الآخرين: «أنا جاهز للتنازل عن شيء ما، كي لا يكون الآخرون مؤهلين لامتلاكه أيضًا». فبدلًا من أن يكون الشر ضد روح التضحية، فإنه يبرز هنا بوصفه روح التضحية بالذات، واستعدادًا للتعامي عن رخاء المرء الخاص، إذا كنت قادرًا، عبر تضحيتي، على حرمان الآخر من المتعة والسعادة.

لعل التهمة الأقوى الموجهة إلى مأزقنا الحالي من دون شك، هي الحقيقة المحزنة: تعذُّرُ أن تتحول معارضة النظام إلى اعتماد صيغة واقعية بديلة، أو، في الأقل، اعتماد مشروع طوباوي له معنى، لتبقى هذه المعارضة في حالة ثوران لا معنى له. أين هو خيارنا المحتفى به المتمثل في الحرية، بعدما بات الخيار الوحيد هو اللعب وفق قواعد العنف المدمر (للذات)؟ وهو عنف موجه على نحو شبه حصري ضد ما يخص المعنيّ بالخيار؛ فالسيارات والمدارس التي أحرقها المحتجون الفرنسيون لم تكن في أحياء غنية، بل كانت جزءًا من حيازات أهليهم، واكتُسبت بالكدّ والعرق والعمل الشاق.

الفاعل المفترض أن ينهب ويغتصب

كان محمد سعيد الصحاف، وزير الإعلام العراقي الذي تمتع بشهرة وجيزة، أحد أبطال الحرب الأميركية - العراقية الأشاوس، السيئ الحظ. وقد دأب في مؤتمراته الصحافية اليومية على إنكار حتى أكثر الوقائع وضوحًا، بأداء بطولي، وبقي ملتزمًا الخط العراقي. فحين كانت الدبابات الأميركية على مسافة بضع عشرات الأمتار من مكتبه، استمر يزعم أن صور الدبابات في شوارع بغداد على

(20) انظر: Jean-Pierre Dupuy, *Petite metaphysique des Tsunamis* (Paris: Editions du Seuil, 2005), p. 68.

شاشات التلفزة الأميركية لم تكن إلا فبركات هوليوودية. لكنه كان يعزف بغرابة فيلامس وترًا صادقًا أحيانًا: فحين جُوبِه بمزاعم أن الأميركيين باتوا مسيطرين على أجزاء من بغداد، انتفض صارخًا: «ليسوا مسيطرين على أي شيء. هم لا يتحكمون حتى بأنفسهم».

مع انحدار نيو أورلينز إلى حال من الفوضى السديمية، تبدو عبارة ماركس القديمة أن المأساة تتكرر منقلبة رأسًا على عقب لتبدو مهزلة، فسرعة بداهة الصحاف الهزلية ما لبثت أن صارت مأساة. فالولايات المتحدة، شرطي العالم الذي حاول أن يلجم جملة التهديدات التي تستهدف السلم والحرية والديمقراطية، في طول كوكب الأرض وعرضه، فَقَدَتْ السيطرة على جزء من أميركا نفسها. فلبضعة أيام، بقيت نيو أورلينز متقهقرة إلى محمية وحشية زاخرة بالنهب وبالقتل وبالاغتصاب. وصارت مدينة أموات ومحتضرين، وبؤرة ما بعد القيامة، يتجول فيها أولئك الذين يسمّيهم الفيلسوف جيورجيو أغامبن القديسين - المستبعدين من النظام الأهلي. ثمة خوف يطغى على حياتنا من احتمال حصول مثل هذا النوع من الانحلال لمجمل النسيج الاجتماعي في أي وقت؛ احتمال أن تسفر حادثة طبيعية أو تقانة ما أو هزة أرضية أو انقطاع تيار كهربائي أو فيروس ألفي، عن تلاشي عالمنا وتحوّله إلى براري بدائية موحشة. هذا الإحساس بالهشاشة وسرعة عطب روابطنا الاجتماعية هو نفسه عَرَض اجتماعي مرضي، تحديدًا حين، وحيثما، يكون من شأن المرء أن يتوقع طَفْرةَ تضامن في وجه الكارثة، فثمة ذعر من احتمال تفجّر أبشع ألوان الأنانية التي لا ترحم، كما حصل في نيو أورلينز.

ليس هذا أوان أي نوع من أنواع الشماتة اللئيمة (Schadenfreude) من الطراز «الذي استحقته الولايات المتحدة» عن جدارة. ولا شك في أن المأساة في نيو أورلينز كانت هائلة، وتحليل ما حصل مطلوب بإلحاح دونما تأخير. فالمشاهد التي تابعناها على شاشات التلفزة في الأيام الأخيرة، لا يسعها إلا أن تستحضر مسلسلًا كامل الحلقات عن ظاهرة حياة واقعية وإعلامية وثقافية. ولعل الاقتران الأول الذي يتبادر إلى الذهن، بالطبع، هو ما يستدعي تقارير تلفزيونية آلية من مدن من العالم الثالث منزلقة إلى مهاوي فوضى الحرب

الأهلية السديمية (كابول وبغداد والصومال وليبيريا ...إلخ). وهذا يفسر المفاجأة الحقيقية لهذا الكسوف الذي أصاب نيو أورلينز: ما درجنا على رؤيته هناك، أصبح الآن يحدث هنا. أما المفارقة الساخرة فهي أن لويزيانا، التي غالبًا ما توصم بأنها «جمهورية الموز» في الولايات المتحدة، تشكل جزءًا من العالم الثالث في الولايات المتحدة. ولعل هذا هو أحد الأسباب الكامنة وراء عدم مجيء السلطات إلا بعد فوات الأوان. وعلى الرغم من أننا كنا نعرف ما قد يحصل، فإننا لم نصدق فعلًا أن من الممكن أن يقع ذلك، تمامًا مثل الموقف من خطر كارثة بيئية. نحن نعرف كل شيء عنها، غير أننا، بطريقة أو بأخرى، لا نصدق فعلًا أنها قابلة أن تقع[21].

ما كانت الكارثة التي حلت بنيو أورلينز، إذًا؟ مع رفع مستوى التدقيق، تتمثل الملاحظة الأولى في التوقيت الغريب. إنها نوع من ردة فعل متأخرة بعد فوات الأوان؛ مباشرة بعد هبوب الإعصار، كان ثمة ارتياح أو انفراج لَحْظي عابر: لقد انحرفت عين الإعصار عن نيو أورلينز مسافة نحو خمسة وعشرين ميلًا، مخلّفة من الخسائر البشرية عشرة أشخاص فقط. لذا زرعت الكارثة الرعب في القلوب، جرى تجنُّبها. ومن ثم بدأت الأمور في ما بعد تزداد تدهورًا؛ فقد انهار جزء من السد

(21) غير أن ذلك كان قد حصل سلفًا في الولايات المتحدة: على الشاشة، بالطبع: فمسلسل الهروب من.... (الهروب من نيويورك، الهروب من لوس آنجلوس) حيث يتم فصل هذه المدينة الأميركية العملاقة أو تلك عن دائرة النظام العام وتُمْسك عصاباتٌ إجرامية بزمام الأمر. ما ينطوي على قدر أكبر من الإثارة على هذا الصعيد هو عمل ديفيد كويب «تأثير الزناد» لعام 1996، حيث يشرع المجتمع، عند انهيار النظام في إحدى المدن الكبرى، في التداعي؛ يعزف الفيلم خياليًا على وَتَر العلاقات العنصرية، وكذلك على مواقفنا المريضة المؤذية نحو الغرباء/ الأجانب كما أكدت نشرة الفيلم الدعائية: «حين لا يعمل أي شيء، فإن كل شيء وارد»، بل ثمة في العمق تقبع حتى هالة نيو أورلينز بوصفها مدينة مصاصي الدماء، أشباح الموتى، الموتى الأحياء... حيث تظل قوة ظلام روحية مهدِّدة دائمة بتمزيق النسيج الاجتماعي. وهكذا، مرة أخرى، فإن المفاجأة، كما في مثال 11/ 9، لم تكن مجرد مفاجأة ونقطة على السطر: لم يكن ما حصل متمثلًا في تعرض البرج العاجي المسيّج ذاتيًا لحياة الولايات المتحدة للتحطيم عبر اقتحام واقع الفوضى الاجتماعية للعالم الثالث، واقع العنف والجوع، بل، على النقيض من ذلك، كان ما حصل متمثلًا في أن شيئًا (لم نكن إلى حينه نراه شيئًا) ليس جزءًا من واقعنا، شيئًا لم نكن ندركه إلا بوصفه حضورًا خياليًا على الشاشات التلفزيونية والسينمائية، أقْدَمَ، بكل قسوة وقوة، على اقتحام واقعنا.

الواقي للمدينة، وغرقت المدينة وتفكك النظام الاجتماعي. هكذا، فإن الكارثة الطبيعية (كارثة الإعصار) تكشّفت عن «أبعاد اجتماعية» معقّدة ومتشعّبة. **أولًا**، هناك أسباب وجيهة للارتياب من أن تكون الولايات المتحدة مرشحة لمواجهة المزيد من الأعاصير جراء الاحتباس الحراري الذي هو من صنع الإنسان. **ثانيًا**، تأثير الإعصار الكارثي المباشر (غرق المدينة) كان، إلى حد كبير، نتيجة إخفاق بشري، فالسدود الواقية لم تكن على درجة كافية من المتانة، والسلطات لم تكن مستعدة لمواجهة الحاجات الإنسانية التي أعقبت الكارثة، علمًا أن من السهل التنبؤ بهذه المتطلبات. إلا أن الصدمة الحقيقية والأكبر كانت بعد الحادث، في الأثر الاجتماعي للكارثة الطبيعية. فتفكك النظام الاجتماعي جاء بوصفه نوعًا من الفعل المؤجّل، كما لو كانت الكارثة الطبيعية تتكرر بوصفها كارثة اجتماعية.

كيف يتعين علينا أن نقرأ هذا الانهيار الاجتماعي؟ ردة الفعل الأولى هي ردة الفعل المحافظة المألوفة، المعتَمَدة؛ إذ تؤكّد حوادث نيو أورلينز مرة أخرى مدى هشاشة النظام الاجتماعي، ومدى حاجتنا إلى قوة قانونية صارمة مع ضغط أخلاقي للحيلولة دون تفجر حوادث عنف ومشاعر غاضبة. إن الطبيعة الإنسانية شريرة بالفطرة، والسقوط في هوة الفوضى الاجتماعية يشكّل خطرًا دائمًا، لذا يمكن هذا الخطاب أن يرتدي أيضًا ثوبًا عنصريًا من قبيل القول: أولئك الذين فجّروا حوادث العنف كانوا، على نحو شبه حصري، زنوجًا، الأمر الذي يزوّدنا ببرهان جديد على أن الزنوج ليسوا، بالفعل، متمدنين أو متحضّرين. فالكوارث الطبيعية تسلط الأضواء على الركام المخبوء تحت غلاف بالغ الهزال في الأوضاع العادية.

من الطبيعي أن الرد الطبيعي على مثل هذا الخطاب هو أن انزلاق نيو أورلينز إلى درك الفوضى، أدى إلى إبراز الانقسام العنصري المتمادي في الولايات المتحدة. فنيو أورلينز زنجية بنسبة 68 في المئة. والزنوج، وهم الفقراء والمحرومون، لم يكن لديهم وسائل للهروب من المدينة في الوقت الملائم. لقد تُركوا وحدهم جائعين دونما رعاية. ولا غرابة في أن يهتاجوا. ولا بد من رؤية ردة فعلهم العنيفة كصدى حوادث الشغب التي حصلت بعد حادثة

رودني كينغ في لوس أنجلوس، بل حتى لاضطرابات ديترويت ونيو آرك في أواخر ستينيات القرن العشرين.

على نحو أكثر جذرية، ماذا إذا كان التوتر الذي أفضى إلى حالة الاهتياج في نيو أورلينز متمثلًا لا في التأزم بين «طبيعة البشر» وقوة الحضارة التي تتولى لجمها، بل التأزم بين وجهي حضارتنا بالذات؟ عند السعي إلى التحكم بهبّات شبيهة بهبّة نيو أورلينز، ماذا لو جرت مجابهة قوى القانون والنظام، بطبيعة النظام الرأسمالي في أنقى صوره، بمنطق المنافسة الفردية، وتأكيد الذات الذي لا يعرف معنى الرحمة، ذلك المنطق النابع من الآليات الرأسمالية، وهي «طبيعة» أكثر تهديدًا وأشرس عنفًا من أي إعصار أو زلزال، وبدرجة لا تقبل القياس؟

في نظريته عن التسامي (das Erhabene)، فسر إيمانويل كانط انبهارنا بثوران قوة الطبيعة، بكونها برهانًا سلبيًا يؤكد تفوق الروح على الطبيعة. ومهما تكن وحشية تجلي الطبيعة الغاضبة بضراوة، فإنها تبقى عاجزة عن المساس بالقانون الأخلاقي في ذواتنا. لماذا لم تزوّدنا كارثة نيو أورلينز بمثال مشابه عن التسامي؟ بصرف النظر عن مدى عنف دوامة الإعصار؛ يبقى الإعصار عاجزًا عن تعطيل دوامة الآلية الرأسمالية.

غير أن هناك، في أي حال، وجهًا آخر لهبّات نيو أورلينز، وجهًا ليس أقل أهمية مما يخص شبكة الآليات الأيديولوجية الناظمة لحياتنا. تقول إحدى الطرائف الأنثروبولوجية المعروفة على نطاق واسع، إن البدائيين، الذين يضفي عليهم المرء عقائد خرافية معينة (كالزعم أنهم متحدرون، مثلًا، من سمكة أو طائر) يردّون حين يُسألون عن هذه المعتقدات سؤالًا مباشرًا: «بالطبع لا، نحن لسنا على تلك الدرجة من الغباء! غير أن هناك من قال لي إن بعض أجدادنا كانوا، بالفعل، يؤمنون بتلك المعتقدات...». باختصار، إنهم يحيلون إيمانهم إلى آخرين. ونحن نفعل الأمر ذاته مع أولادنا. إننا نمارس طقس سانتا كلوز، لأن من المفروض أن يكون أولادنا مؤمنين به، ونحن لا نريد أن نخيبهم. وهم، بدورهم، يتظاهرون بالإيمان لعدم إحباطنا، ولعدم نسف إيماننا بسذاجتهم (وصولًا، بالطبع، إلى نيل الهدايا). أليست هذه هي الحجة المعتادة أيضًا للسياسي الأسطوري المنحرف

الذي ينقلب شريفًا: «لا أستطيع خذلان الناس العاديين الذين يؤمنون بي (أو يصدقون ما أقوله)»؟ وأنا أغتنم ذلك لأخطو خطوة أخرى إلى الأمام. أوَليست هذه الحاجة إلى العثور على آخر «مصدِّق فعلًا»، هي التي تسوق حاجتنا إلى وصم الآخر بـ «الأصولية» الدينية أو العرقية؟ على نحو غريب، ثمة عقائد معينة تبدو دائمًا فاعلة «عن بُعد»: كي يتمكن الإيمان من الاضطلاع بمهمته، لا بد من وجود ضامن ما، نهائي له. لكن هذا الضامن دائم التعرض للتأخير، للإزاحة، لعدم الحضور الشخصي بالمطلق. تكمن الفكرة، بالطبع، في أن هذا الفاعل الآخر الذي يؤمن تمامًا يحتاج إلى أن يكون غير موجود كي يكون الإيمان نافذًا. يكفي افتراض وجوده مسبقًا، أي الإيمان بالأمر، إما في جلباب الآخر البدائي، وإما وراء قناع «ذلك» الواحد، اللاشخصي («واحد يؤمن به المرء»).

ألا تفعل عملية الإرجاء أو الإزاحة هذه فعلها في خدمة أعمق مشاعرنا ومواقفنا، بما فيها البكاء والضحك؟ من أولئك اللواتي يُعرفْن بـ «النادبات» المستأجرات للنواح في الجنائز في المجتمعات «البدائية»، إلى «الضحكة المعلبة (المفتعلة)» في المسلسلات الكوميدية التلفزيونية، حيث تضاف ردة فعل الضحك إلى الشريط المسجل، إلى اعتماد أسلوب تجسيد الآلهة في الفضاء العلمي، نجد أن النوع نفسه من الظواهر يفعل فعله. فعندما أقوم بتركيب صورة «زائفة» عن نفسي، تقوم في مقامي في جماعة افتراضية، أشارك فيها (في الألعاب الجنسية، مثلًا، يتقمص الخجول غالبًا شخصية امرأة غير شرعية جذابة على الشاشة)، لا تكون العواطف التي أحس بها و«ألفِّقها» جزءًا من شخصيتي التمثيلية، ولا زائفة ببساطة. وعلى الرغم من أن ما أعيشه بوصفي «ذاتي الحقيقية» لا يُحَسُّ بها، فإنها «صحيحة» بمعنى من المعاني، تمامًا كما حين أتابع مسلسلًا تلفزيونيًا محشوًا بكميات كبيرة من الضحك المفتعل، حتى إذا لم أضحك، بل أكتفي بالتحديق في الشاشة، منهكًا من التعب بعد يوم من العمل الشاق، فسأشعر بالارتياح بعد العرض[22].

(22) للوقوف على معنى مفهوم «شخص يُفترَض أنه يؤمن»، انظر الفصل الثالث من:
Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies* (London: Verso, 1997).

توفر الحوادث في نيو أورلينز بعد تعرض المدينة لإعصار كاترينا إضافة جديدة لمسلسل «أشخاص فاعلين يفترض فيهم أن...». هناك الفاعل الذي يُفترض فيه أن ينهب ويغتصب. لا بد من أننا نتذكر جميعًا التقارير التي تحدثت عن انهيار النظام العام، وتفجر العنف الأسود والاغتصاب وأعمال السلب والنهب. إلا أن تحقيقات لاحقة أظهرت أن هذه العربدات العُنْفية المزعومة، لم تحصل في أكثر الحالات، حيث انتشرت شائعات غير موثقة نَقَلَتْها وسائل الإعلام على أنها حقائق. ففي الرابع من أيلول/ سبتمبر مثلًا نقلت صحيفة **نيويورك تايمز** عن مدير شرطة نيو أورلينز، كومباس، عن الأوضاع في مركز المؤتمرات: «السياح يتجولون هنا حول المركز، وحين يراهم أولئك الأفراد يصبحون مستهدفين ويتعرضون للضرب ويغتصبونهم في الطرق». وفي مقابلة بعد أسبوعين، اعترف الرجل أن بعض أكثر بياناته الصادمة كان لا أساس له من الصحة، فقال: «إننا لا نملك تقارير رسمية لنوثّق أي جريمة قتل. وليس ثمة تقرير رسمي عن حوادث اغتصاب أو اعتداء جنسي»[23].

إن واقع الزنوج الفقراء الذين نُبذوا وأُهملوا، ولم يبقَ لهم ما يمكن إن يساعدهم على البقاء، حوّلهم إلى أشباح تنذر بانفجار عنف أسود، وأشباح سياح يتعرضون للسلب والقتل في الشوارع التي غرقت في الفوضى. هم أشباح حشد هائل يتحفز لاغتصاب النساء والأطفال؛ هذه التقارير لم تكن مجرد كلمات، بل كان لها تأثير مادي ملموس ودقيق. كانت تولّد المخاوف التي حملت السلطات على إعادة نشر القوات، كما أخّرَتْ عمليات الإخلاء الطبية، ودفعت موظفين عامين من ضباط الشرطة إلى الاستقالة، ومنعت طائرات هليكوبتر من التحليق. سيارات إسعاف شركة أكاديان، مثلًا، بقيت محتجزة بعد وصول أنباء عن تعرض محطة الإطفاء في كوفنغتون لنهب ما فيها من ماء من لصوص مدججين بالأسلحة، وذلك في تقرير تبين في ما بعد أن لا أساس له على الإطلاق.

بالتأكيد، أُجّج شعور الخطر جراء حدوث اضطراب وعنف حقيقيين، كما

(23) انظر: Jim Dwyer & Christopher Drew, «Fear Exceeded Crime's Reality in New Orleans,» *New York Times*, 29/09/2005.

أن أعمال النهب بدأت فعلًا لحظة مرور العاصفة فوق نيو أورلينز، وراوحت بين أعمال لصوصية وضِيعة والسطو للحصول على الخبز وضرورات الحياة. إلا أن الواقع (المحدود) للجرائم لا يسوّغ بأي شكل من الأشكال «تقارير» عن الانهيار الكلي للقانون والنظام، لا لأن هذه التقارير كانت مثقلة بـ «المبالغة»، بل لسبب أكثر جذرية؛ فقد زعم جاك لاكان أن غِيرة المريض، حتى لو كانت زَوْجُه تضاجع رجالًا آخرين، يجب التعامل معها بوصفها حالة مَرَضية. وبالمثل، فحتى لو استغل اليهود الأثرياء في ألمانيا ثلاثينيات القرن العشرين «فعلًا» عمالًا من الألمان، أو أغووا بناتهم، وهيمنوا على صحافتهم الشعبية، وغيرها من الأمور، فإن اللاسامية النازية بقيت «كاذبة» بالتأكيد، وظلت حالة أيديولوجية مَرَضية. لماذا؟ إن ما جعل الأمر مرَضيًا تمثل في التوظيف الغريزي (الليبيدي) المُتَنَصّل منه في شخصية اليهودي. فجرى إسقاط السبب الكامن وراء سائر التناقضات الاجتماعية على شخصية «اليهودي موضوع حب - كره منحرف»، وعلى الشخصية الطيفية الجامعة بين الانبهار والاشمئزاز. بكل دقة ينطبق الأمر نفسه على أعمال النهب في نيو أورلينز، حتى إذا أمكن إثبات أن جميع تقارير العنف والاغتصاب صحيحة فعليًا، فإن من شأن القصص المتداولة بشأنها أن تبقى «مَرَضيّة» وعنصرية، لأن الدافع الكامن وراءها لم يكن وقائع محددة، بل أهواء عنصرية، نتيجة الارتياح الذي شعر به أولئك الذين كانوا سيقولون: «انظروا، الزنوج هم هكذا فعلًا، برابرة عنف خلف غطاء حضاري نحيف!». بكلمات أخرى كنا سنتعامل مع ما يمكن أن يسميه المرء: كذب في ثوب صدق، حتى إذا كان ما أقوله صحيحًا بالفعل، فإن الدوافع التي تجعلني أبوح به، هي دوافع زائفة.

ماذا، إذًا، عن الخطاب اليميني الشعبوي المضاد: إذا كان قول الحقيقة الفعلية منطويًا على كذب ذاتي (الموقف العنصري)، فهل يعني الأمر أننا ممنوعون، إكرامًا لعين اللياقة السياسية، من إفشاء الوقائع البسيطة، فيما يكون زنوج متورطين في جريمة ما؟ الجواب واضح: الواجب هو عدم الكذب، وعدم تزوير الوقائع أو تجاهلها، إكرامًا لحقيقة سياسية سامية ما، بل لإقدام المرء - وهذا أمر أصعب كثيرًا - على تغيير موقفه الذاتي بما لا يؤدي إلى جعل قول الحقيقة الفعلية منطويًا على كذب. هنا تكمن حدود اللياقة السياسية المعتمدة: بدلًا من تغيير

الوضع الذاتي الذي نتكلم عنه، تفرض علينا جملة قواعد ذات علاقة بالمحتوى. لا تسلّطوا الضوء على أن الزنوج اقترفوا جرائم... لا تذكروا إساءة الزوجات السحاقيات معاملة أولادهن... لا تتوقفوا عند تعنيف الأقليات المحرومة النساء والأطفال... إلا أن هذه القواعد كلها ذات العلاقة بالمحتوى تُبقي، عمليًا، وضعنا الذاتي من دون مساس.

من الطبيعي أننا لا نقرّ علنًا بهذه الدوافع، غير أنها تطفو على السطح، من حين إلى آخر في فضائنا العام، بصيغ أُخضعت للرقابة في ستار من التجاهل، مستَحضرَة كخيارٍ سرعان ما يجري التخلص منه. تذكروا ما قاله وليام بِينيت، المؤلّف المقامر من معشر المحافظين الجُدد، لـ «كتاب الفضائل» في الثامن والعشرين من أيلول/ سبتمبر 2005 في برنامجه المعروف باسم «صباح في أميركا»: «إنني أعرف أن من الصحيح، إذا كنت تريد خفض نسبة الجريمة، أنك تستطيع، إذا كان ذلك هدفك الوحيد، أن تجهض كل جنين أسود في هذا البلد، فينخفض معدل الإجرام عندك. من شأن ذلك أن يكون أمرًا مثيرًا للسخرية بما يجعله مستحيلًا، ومثيرًا للاشمئزاز على الصعيد الأخلاقي. لكن معدل الإجرام عندك سينخفض. على الفور رد البيت الأبيض: «رئيس الجمهورية يؤمن أن تلك التعليقات لم تكن ملائمة». وبعد يومين قام بينيت بتوضيح تصريحه قائلًا: «كنت أطرح اقتراحًا افتراضيًا... ثم قلت إن من المدان أخلاقيًا تقديم توصية تقضي بإجهاض فئة كاملة من الناس». هذا، بالتحديد الدقيق، هو ما عناه فرويد حين كتب أن اللاشعور لا يعرف معنى النفي أو التجاهل. لكن يبقى الخطاب الرسمي (المسيحي، الديمقراطي ...إلخ) مصحوبًا ومدعومًا بمجموعة من التصورات الفاحشة والمتوحشة والعنصرية والجنسية التي لا يمكن التسليم بها إلا بصيغ تُخضع للرقابة.

غير أننا لسنا هنا في صدد التعامل مع العنصرية العتيقة «الطيبة» وَحْدها. ثمة ما هو أبعد من ذلك، وعلى المحك ويشكّل إحدى سمات مجتمعنا «الكوكبي» الناشئ. ففي الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر2001، هوجم برجا مركز التجارة العالمي. قبل ذلك باثنتي عشرة سنة، في التاسع من تشرين الثاني/ نوفمبر 1989، سقط جدار برلين. وشكل ذلك التاريخ تدشينًا لعقد «التسعينيات السعيدة»، عقد

حلم فرانسيس فوكوياما بـ «نهاية التاريخ» والإيمان أن الديمقراطية الليبرالية انتصرت، من حيث المبدأ؛ وأن البحث انتهى؛ وأن انبثاق الأسرة العالمية الليبرالية الشاملة لكوكب الأرض كله أصبح وشيكًا؛ وأن العقبات القائمة في طريق هذه النهاية الهوليوودية المفرطة السعادة ليست إلا معوقات خُلَّبية وطارئة (ليست إلا جيوب مقاومة محلية في الأمكنة التي أخفق قادتها في إدراك أن زمانهم ولّى). لعل العكس هو الصحيح. فالحادي عشر من أيلول/ سبتمبر هو الرمز الرئيس لنهاية التسعينيات الكلينتونية (نسبة إلى الرئيس بيل كلينتون) السعيدة. فنحن في حقبة انبثاق أسوار جديدة في الأمكنة كلها، بين إسرائيل والضفة الغربية، وحول الاتحاد الأوروبي، وعلى امتداد الحدود بين الولايات المتحدة والمكسيك. وما صعود اليمين الشعبوي الجديد إلا المثال الأبرز للإلحاح على تشييد أسوار جديدة.

قبل عامين مُرّر خلسة قرار مشؤوم عن الاتحاد الأوروبي: خطة لتشكيل قوة حرس حدود أوربية شاملة لتأمين عُزلة أراضي الاتحاد، وللحيلولة دون تدفق المهاجرين. هذه هي حقيقة العولمة: إنشاء أسوار جديدة لحماية أوروبا المزدهرة من طوفان الهجرة. ثمة ما يغري المرء بنفخ الروح في «إنسانية ماركس» و«معارضة الإنسانية» لـ «العلاقات بين البشر» بـ «العلاقات بين الأشياء». في التداول الحر المحتفى به كثيرًا، الذي قامت الرأسمالية الكوكبية بإطلاقه، نرى أن الأشياء (السلع) هي المتداولة بحرية، في حين أن تنقّل «الأشخاص» وحركتهم خاضعان لقدر مطرد من التحكم والضبط والمنع. إننا لا نتعامل الآن مع «العولمة» بوصفها مشروعًا غير ناجز، بل مع «جدليات عولمة» حقيقية: عزل الناس هو واقع العولمة الاقتصادية. فالعنصرية الجديدة في البلدان المتطورة، هي أكثر وحشية، بطريقة ما، من العنصريات السابقة: شَرْعَنَتُها المضمرة ليست طبيعوية (التفوق «الطبيعي» للغرب المتطور)، ولا ظلّت ثقافوية (نحن في الغرب نريد أن نحافظ على هويتنا الثقافية أيضًا)، بل هي نزعة أنانية اقتصادية لا يرفّ لها جفن، ولا تعرف معنى الخجل. يبقى الانقسام العولمي العميق متمثلًا في ذلك القائم بين المشمولين بدائرة الازدهار الاقتصادي (النسبي) والمستبعدين منها.

يعيدنا هذا إلى شائعات وتقارير مزعومة عن «أشخاص يُفترض أنهم ينهبون

ويغتصبون»؛ إذ كانت نيو أورلينز واحدة من المدن التي تتصف بثقل الجدار الداخلي في الولايات المتحدة، الذي يفصل الميسورين عن الزنوج المحشورين في المعازل والغيتوات؛ أولئك الذين هم في الجانب الآخر من الجدار هم من نتخيلهم يعيشون في عالم آخر على نحو متزايد، يعيشون في منطقة خُلَّبية تشكل شاشة تعكس مخاوفنا وهواجسنا، ورغباتنا السرية. فـ «الشخص الذي يُفترض أنه ينهب ويغتصب» هو في الجانب الآخر من الجدار. ذلك هو الشخص الذي يستطيع بينيت أن يجعله موضوع زلَّة لسانه، معترفًا، ولو على نحو أُخضع للرقابة، بأحلامه الإجرامية. وأكثر من أي شيء آخر، تشكّل جملة الشائعات والتقارير الزائفة عن فترة ما بعد كاترينا، إثباتًا للشرخ الطبقي العميق في المجتمع الأميركي.

في أوائل تشرين الأول/ أكتوبر 2005، حين عكفت الشرطة الإسبانية على معالجة مسألة كيفية وقف تدفق مهاجرين أفارقة يائسين عازمين على التوغل في مليلة الإسبانية الصغيرة على شاطئ الريف الأفريقي، جرى الكشف عن خطط لبناء سور بين الجيب الإسباني والمغرب. وتشكّل الخطط المقدمة بنية مركّبة ومعقدة من الأجهزة الإلكترونية. وهي بنية شبيهة، دونما خجل، بجدار برلين، مع فرق وحيد يتمثل في كون المهمة معكوسة. فالسور الجديد مصمم لمنع الناس من الدخول، لا من الخروج. والمفارقة القاسية للوضع هي أن حكومة خوزيه زاباتيرو، زعيم أكثر الإدارات الأوروبية بُعْدًا عن العنصرية وأكثرها تسامحًا في هذه اللحظة كما يزعم، هي التي أُجبرت على تبني تدابير العزل والفصل هذه. إنه دليل واضح على محدودية المقاربة «المتسامحة» القائمة على قاعدة التعددية الثقافية التي لا تكف عن إلقاء المواعظ الداعية إلى فتح الحدود وقبول الآخرين. فلو فُتحت الحدود لكانت الطبقة العاملة المحلية هي طليعة التمرد ضد هذا الإجراء. وهكذا يغدو واضحًا أن الحل لا يكمن في «هدم الجدران والسماح بدخول الجميع»، وهو المطلب السهل الفارغ الصادر عن الليبراليين «الراديكاليين ذوي القلوب الرقيقة»؛ فمن المؤكد أن الحل الحقيقي الوحيد هو هدم الجدار الحقيقي، لا جدار وزارة الهجرة، بل الجدار الاقتصادي - الاجتماعي. كما أن الحل يكمن في تغيير المجتمع وصولًا إلى جعل الناس يُكُفّون عن محاولاتهم اليائسة للهروب من عوالمهم الخاصة.

الفصل الرابع

تناقضات العقل المتسامح

ليبرالية أم أصولية؟ ثمة طاعون في هاتين الدارَيْن!

كانت فكرة «تناقضات العقل المحض» من تطوير إيمانويل كانط. فعقل البشر المتناهي يقع، حتمًا، في نوع من التناقض الذاتي حين يحاول أن يتجاوز تجربة الإحساس الملموس، لطرح أسئلة معينة مثل: هل للكون بداية في الزمان، وهل له حدود في المكان، وهل لوجوده سبب أولي، أم أنه لامتناهٍ؟ يبرز التناقض لأن من الممكن سَوْق حجج نافذة مؤيدة لطرفي السؤال. نستطيع، في نهاية الأمر، أن نبيّن أن الكون متناهٍ وأنه غير متناهٍ. يقول كانط: إذا لم يُحلّ صراع العقل هذا، فمن شأن البشرية أن تنزلق إلى عالم من الشك القاتم، أطلق عليه اسم «الموت الرحيم» (اليوثاناسيا) للعقل المحض»[1]. ويبدو أن ردات الفعل على غضب المسلمين حيال رسوم محمد الكاريكاتورية (الاهتياج العنيف الآخر الذي حرّك الرأي العام في الغرب، في خريف عام 2005) تضعنا أمام تناقض مشابه لتناقض العقل المتسامح: ثمة قصتان متناقضتان يمكن سردهما عن تلك الرسوم، كل منهما مقنعة ومدعّمة بالحجج، من دون أي إمكان للتوسط أو للتوفيق بينهما.

يرى الليبرالي الغربي، الذي يعد حرية الصحافة إحدى أسمى النِّعم، أن الأمر واضح. حتى إذا رفضنا الرسوم بسخط واشمئزاز، فإن نشرها لا يسوِّغ في أي حال العنف الرعاعي القاتل، وَوَصْمَ بلد بالكامل واتهامه من ألفه إلى يائه. فأولئك الذين تعرضوا للإساءة جراء الرسوم كان يتعين عليهم أن يلجأوا إلى المحاكم لمقاضاة المسيئين، وأن ينأوا بأنفسهم عن مطالبة الدولة الملتزمة

---

(1) انظر Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason: The Transcendental Dialectic* (London: Palgrave, 2003), Book II, Chapter 2.

حرية الصحافة بالاعتذار. إن ردة فعل المُسْلِم حول مسألة الرسوم يكشف عن غياب صارخ لفهم المبدأ الغربي القائل بوجود مجتمع مدني مستقل، لا يخضع لرغبات الحكومة.

إن ما يكمن في عمق الموقف المُسْلِم هو إيمان المسلمين بالمكانة المقدسة للكتابة (الأمر الذي يمنع المسلمين، تقليديًا، من استخدام الورق في دورات المياه). ففكرة كتابة معلمنة كليًا، فضلًا عن المسلسل التلفزيوني الساخر «حياة محمد»، أمر لا يمكن تصوره في الثقافة الإسلامية. ففي هذا الأمر أكثر مما قد يبدو من الوهلة الأولى. فلا شك في أن الاستهزاء بالمقدسات جزء من التراث الديني الأوروبي نفسه، بدءًا من الطقوس الإغريقية القديمة، طقوس السخرية من آلهة جبل الأولمب. فليس ثمة أي شيء تخريبي أو إلحادي/ كافر في الأمر، فهذه السخرية جزء لا يتجزأ من الحياة الدينية. أما في ما يخص المسيحية، فعلينا ألا ننسى لحظات السخرية الكرنفالية من حكايات المسيح وأحجياته. فحتى الصلب ينطوي على نصيبه من السخرية، حيث المشهد التجديفي لملك، هو المسيح، يمتطي حمارًا وإكْليلُه كتلة من الأشواك. وتنجح المسيحية في نسف الفكرة الوثنية لقلب كوميديا التهريج أو التمثيل الخاصة بعلاقات السلطة ذاتها، حيث يجري، لبعض الوقت، الاحتفاء بأحد الحمقى على أنه ملك. ففي المسيحية يجري الكشف عن أن الملك «الحقيقي» هو التجديفي، هو سيد اسمه، سيد الفوضى، وهو أحد الحمقى. هذا هو السبب الكامن في أن نوابًا محافظين - قوميين في البرلمان البولوني، اقترحوا جدّيًا إعلان يسوع المسيح ملكًا لبولونيا، من دون أن يقفوا عند حدود خلط النظام الديني بنظيره السياسي. فقد كان اقتراحهم أيضًا متجذرًا بعمق في وثنيته، معاديًا للمسيحية، غافلًا، عن «نكتة» أو طرفة المسيحية نفسها.

بالنسبة إلى الليبرالي الغربي، هناك أيضًا مشكلة الرسوم الكاريكاتورية الفظّة والمبتذلة المعادية للسامية والمسيحية، التي تزخر بها الصحف والكتب المدرسية في بلدان مسلمة. فليس ثمة أي احترام هنا، لا للشعوب الأخرى ولا لدياناتها، وهو احترام مطلوب من الغرب. إلا أن تلك الصحف والكتب لا تُبْدي أي احترام

لشعوبها أيضًا، كما يتضح من مثال أحد رجال الدين. ففي خريف عام 2006 أثار الشيخ تاج الدين الهلالي، أحد كبار رجال الدين الإسلامي في أستراليا، فضيحة قوية حين قال، في إثر سجن عدد من المسلمين المدانين بجرائم اغتصاب: «إذا أخرجتم لحمًا بلا غطاء ووضعتموه مكشوفًا في الشارع... وجاءت القطط لتلتهمه... فخطأ من يكون ما حصل؟ خطأ القطط أم خطأ اللحم المكشوف؟ المشكلة هي في اللحم المكشوف». فقد وجّه الطابع الاستفزازي المدوي لهذه المقارنة بين امرأة بلا حجاب ولحم نيء مكشوف، الأنظار نحو مقدمة أكثر إثارة للدهشة بما لا يقاس، وكامنة في عمق خطاب الهلالي. فإذا عُدَّتْ النساء مسؤولات عن سلوك الرجال الجنسي، أفلا يوحي هذا، ببساطة، أن الرجال عاجزون كليًا، عند مواجهة ما يرونه إغراء جنسيًا، عن مقاومة ذلك الإغراء، وأنهم أسرى تمامًا وخاضعون لجوعهم الجنسي، مثلهم مثل أي قطة حين ترى قطعة من اللحم[2]؟ على النقيض من هذا الافتراض القَبْلي (غياب كامل لمسؤولية الذكور عن سلوكهم الجنسي)، فإن تأكيد انكشاف النساء المثير للشهوة في الأماكن العامة في الغرب، إنما ينطلق من فرضية مسلَّم بها مفادها أن الرجال قادرون على الانضباط الجنسي، وأنهم ليسوا عبيدًا لدوافعهم الجنسية[3].

(2) هذه المسؤولية الكُلِّية للنساء عن الفعل الجنسي اعتُمدت حقوقيًا في إيران، حيث جرى، في 3 كانون الثاني/ يناير 2006، الحكم بالإعدام شنقًا على فتاة في التاسعة عشرة بعد إقرارها بطعن أحد الرجال الثلاثة الذين حاولوا اغتصابها، طَعْنَةً أدت إلى موته. هاكم المفارقة: لو اختارت عدم الدفاع عن نفسها، وسَمَحَتْ للرجال باغتصابها، لعوقبت بمئة جلدة وفقًا لقانون العفة الإيراني؛ ولو كانت متزوجة حين اغتصابها، لأمكن، ربما، عدّها زانية، ولَحُكِم عليها بالإعدام رجمًا. تبقى المسؤولية محصورة في المرأة وحدها من دون سواها، عن كل شيء، وأي شيء، يحصل.

(3) في أي حال، ثمة قراءة أخرى أكثر بعثًا على الشؤم لغياب مسؤولية الرجال: أليست قابلية أداء الفعل الجنسي هذه، في كل الأوقات وجميع الأمكنة، وهمًا أنثويًا؟ تذكروا حظر طالبان المثير للسخرية، حين كانوا يحكمون أفغانستان، للأحذية النسوية ذات الأعقاب المعدنية - كما لو أن طقطقة أعقاب أحذية النساء، على الرغم من كونهن ملفوفات تمامًا بالأقمشة، كانت ستستثير شهوة الرجال. مرة أخرى، ألا يستبق هذا افتراض صورة شهوانية - حسية من الألف إلى الياء للرجل الذي يمكن استثارته حتى بصوت بريء إذا كان يوحي بوجود امرأة؟ الوجه الآخر لتسامح الغرب مع السلوك الاستفزازي جنسيًا لدى النساء كان من شأنه إذًا، أن يعني، في مجتمعاتنا الإباحية، أن الرجال متضائلو الاهتمام بالجماع الجنسي على نحو مطّرد، ويعدونه واجبًا أكثر منه متعة.

يشير بعض أنصار التسامح القائم على التعددية الثقافية في الغرب، ممن يبدون «تفهمًا» لردة فعل المسلمين، إلى أن لردة الفعل الواضحة على الرسوم الكاريكاتورية، سببًا كامنًا في العمق. فأعمال العنف الإجرامية التي استهدفت الدانمارك أولًا، ثم ما لبثت أن شملت أوروبا والغرب كله، توحي بأن الاحتجاجات لم تكن، بالفعل، على الرسوم المعنية، بل على الإهانات والخيبات المعطوفة على مجمل المواقف من الغرب الإمبريالي. ففي الأسابيع التي أعقبت التظاهرات، راح الإعلاميون يتبارون في ما بينهم على صعيد إدراج «الأسباب الفعلية» الكامنة وراء حوادث الشغب: الاحتلال الإسرائيلي، وعدم الارتياح لنظام برويز مُشَرَّف الممالئ لأميركا في باكستان، ونزعة العداء لأميركا في إيران ...إلخ. المشكلة مع هذا النمط من التسويغ واضحة، إذا مددناه إلى اللاسامية نفسها، ولاسامية المسلمين ليست «بالفعل» ضد اليهود، بل هي نوع من الاحتجاج المُزاح والموضوع في غير مكانه على الاستغلال الرأسمالي. غير أن هذا التسويغ لا يفيد إلا في مفاقمة الأمر وجعله أسوأ بالنسبة إلى المسلمين، وفي دفع المرء، منطقيًا، إلى طرح سؤال: لماذا لا يُعالج السبب الحقيقي؟

من جهة أخرى، يمكن سوق قضية ليست أقل إقناعًا ضد الغرب. فسرعان ما أصبح معلومًا أن الجريدة الدانماركية التي نشرت رسوم محمد الكاريكاتورية، في إعلان صارخ الانحياز، كانت قد رفضت من قبل رسومًا كاريكاتورية للمسيح بوصفها مفرطة في استفزازيتها. يضاف إلى ذلك أن مسلمي الدانمارك ظلوا شهورًا - قبل اللجوء إلى التظاهرات العامة - يحاولون السير في طريق «حوار» أوروبي، طالبين من السلطات الحكومية أن تستمع إليهم، لكن جرى تجاهلهم. والواقع الكامن وراء هذا كله هو الواقع المحزن المتمثل في رُهاب الأجانب المتصاعد في الدانمارك، والواقع الدال على انتهاء أسطورة التسامح الإسكندنافية. أخيرًا، لا بد لنا من معاينة جملة محظورات وقيود كامنة في عمق حرية الصحافة المزعومة في الغرب. أليست المحرقة (الهولوكوست) حقيقة مقدسة غير قابلة للمساس؟ في اللحظة نفسها التي كانت تشهد غليان حركات الاحتجاج الإسلامية، كان المؤرخ البريطاني ديفيد إِيرفينغ (D. Irving) يقبع في

أحد السجون النمساوية بعد الحكم عليه بالسجن ثلاثة اعوام لأنه عَبَّر عن شكوكه في شأن الهولوكوست في مقالة نشرت قبل خمسة عشر عامًا[4].

كيف يجب النظر إلى مثل هذا الحظر القانوني للارتياب (العلني) عن واقع الهولوكوست؟ الحس الأخلاقي السليم الذي ينبئنا بأن هناك شيئًا زائفًا في هذا الأمر، هو حس صحيح. إن التشريع القانوني الذي لا يسمح بالمساس بوضع الهولوكوست هو، بمعنى ما، الشكل الأوضح والأكثر انحرافًا لعملية إنكار رواية الهولوكوست[5]. فمثل هذه القوانين، إذ تسلّم تمامًا بواقع الهولوكوست، تعمل على تحييد تأثيره الرمزي؛ ما يُضفي صفة خارجية على ذكرى الهولوكوست، ويؤدي إلى استثناء الفرد من تأثيرها. أستطيع أن أرد على النقاد بهدوء قائلًا: «المحرقة مدوَّنة في قانوننا ويجري التعامل معها. المشكلة، إذًا، تحظى بالرعاية وبالاهتمام الملائمين. فما المزيد الذي تطلبونه؟ دعوني أعِشْ حياتي بسلام الآن!». ليست الفكرة، بالطبع، أننا بحاجة، بين الحين والآخر، إلى ديفيد إيرفينغ ما، ليتولى مهمة إنعاش ذكرياتنا التاريخية عن المحرقة وإيقاظنا من سباتنا الدوغمائي الجامد المتمثل في التعويل على الذكريات التي أُضفي عليها رسميًا الصفة الخارجية. فأحيانًا، من شأن الاعتراف بجريمة معينة أن يشكل أنجح سبيل لتجنب المسؤولية عنها.

أما النظير الإسلامي لهذا النفاق التشريعي، فهو التناقض الغريب في إحالات المسلمين الخاصة المتعلقة بالهولوكوست. فقد نشرت جريدة **الدستور** الأردنية، في 19 تشرين الأول/ أكتوبر 2003، رسمًا كاريكاتوريًا للسكة الحديد الممتدة

---

(4) لا يؤدي هذا، بالطبع، إلى تبرير سلوك إيرفينغ الذي دُعي إلى النمسا من حزب يميني، وكان يعلم أنه سيتعرض للاعتقال.

(5) بمقدار ما يكون الغوص في أعداد القتلى والضحايا هو الآخر بلا معنى أو جدوى، يستطيع المرء أن يتصور مقدار العهر المفرط الكامن في الجدل في شأن المستوى المقبول اعتماده لأعداد الموتى. وهذا المستوى الذي يمكن أن يسمح به الجدل من شأنه أن يكون صدى للجدل الدائر حول نسبة الكحول التي يجب السماح بها في دم السائق: هل يجب أن يكون عدد الضحايا 5.5 ملايين كي تبقى مؤرخًا محترمًا، بدلًا من أن تصبح مرتدًا ناكرًا للهولوكوست، إذا زعمت أن العدد لم «يزد» على 3.5 ملايين يهودي؟

إلى معسكر الموت في أوشفيتز - بيركناو، مزينة بأعلام إسرائيلية بدلًا من الأعلام النازية. تقول اللافتة: «قطاع غزة أم معسكر الإبادة الإسرائيلي؟». (من اللافت ملاحظة أن هذه المماهاة بين الجيش الإسرائيلي والنازيين ردّد صداها، على نحو غريب، المستوطنون في قطاع غزة، حين أجلاهم الجيش الإسرائيلي قسرًا، إذ شبّهوا الحافلات والشاحنات التي وفَّرها الجيش بالقطارات التي أوصلت اليهود إلى أوشفيتز، وزعموا أن محرقة أخرى، وتدميرًا جديدًا للأمة اليهودية، من شأنهما أن يحصلا، إذا لم توقف عمليات الترحيل هذه. يتقابل هنا مثالان متعارضان يعكسان توظيف الهولوكوست توظيفًا وحشيًا). ففكرة خطط إسرائيل بالنسبة إلى الفلسطينيين باتت قابلة للمقارنة بالممارسات النازية في تعاملها مع اليهود، وتناقض إنكار الهولوكوست على نحو غريب. والدعابة الطريفة التي يستحضرها فرويد لتبيان المنطق الغريب للأحلام تلقي بعض الضوء المفيد على المنطق الغريب النافذ هنا: (1) لم يسبق لي أن استعرت منك إبريقًا؛ (2) أعدته إليك سليمًا، غير مكسور؛ (3) الإبريق كان مكسورًا حين أخذته منك. بالطبع يؤكد مثل هذا الإدراج لحجج متناقضة، من خلال نفي ما أحاول أن أنكره، أنني أعدت إبريقك مكسورًا... ألا يميز هذا التناقض بالذات الطريقة التي يعتمدها الإسلاميون الراديكاليون في ردهم على الهولوكوست؟ (1) الهولوكوست لم تحصل. (2) لقد حصلت، لكن اليهود استحقوها. (3) لم يكن اليهود يستحقونها، إلا أنهم أضاعوا حقهم في الشكوى والتذمر من خلال معاملتهم الفلسطينيين كما عاملهم النازيون.

ألمح الرئيس [الإيراني السابق] أحمدي نجاد، متحدثًا في مكّة في كانون الأول/ ديسمبر 2005، إلى أن ذنب الهولوكوست دفع بلدانًا أوروبية إلى تأييد إقامة دولة إسرائيل:

> يُصرّ بعض البلدان الأوروبية على زعم أن هتلر قتل ملايين من اليهود الأبرياء وأحرقهم في الأفران، وهذه الدول تصر على الأمر إلى حد أنها تدين أي شخص إذا ما أثبت ما يناقض ذلك وتسوقه إلى السجن... ومع أننا لا نسلِّم بهذا الزعم، وإذا افترضنا أنه صحيح، فإن سؤالنا للأوروبيين هو: هل قَتْل هتلر يهودًا أبرياء هو سبب تأييدهم لمحتلي القدس؟ إذا كان الأوروبيون صادقين، فإن عليهم أن

يعطوا بعض أقاليمهم في أوروبا - في ألمانيا، النمسا، أو غيرهما، للصهيونيين، حيث يمكنهم أن يؤسسوا دولتهم في أوروبا. قدِّموا جزءًا من أوروبا ونحن سندعم ذلك.

التصريح مثير للاشمئزاز من ناحية، وينطوي على نفاذ البصيرة من ناحية ثانية. بطبيعة الحال، يتمثل الجزء المقزز في إنكار المحرقة، والزعم بأن اليهود استحقوها، مسألة أكثر إشكالية. («نحن لا نسلّم بهذا الزعم»، أي زعم؟ زعم أن هتلر قتل ملايين اليهود، أم أن اليهود كانوا أبرياء ولم يكونوا يستحقون القتل؟) لعل الصحيح حول التصريح المقتبس هو التذكير بالنفاق الأوروبي: فالمناورة الأوروبية كانت بالفعل هادفة إلى التكفير عن الذنب بتقديم أرض شعب آخر. وحين ردّ على ذلك رعنان غيسن، المتحدث باسم الحكومة الإسرائيلية، قال: «فقط لتذكير السيد أحمدي نجاد، كنا هنا قبل أجداده بزمن طويل. لذا، نحن أصحاب حق فطري وراثي في أن نكون هنا في أرض أجدادنا وأن نعيش هنا». إنه يستحضر حقًا تاريخيًا، حقًا إذا ما طُبِّق عالميًا من شأنه أن يقود إلى مذبحة كونية. بمعنى هل يمكن المرء أن يتصور عالمًا تبقى فيه الجماعات العرقية «تذكّر» جيرانها باستمرار: «كنا هنا قبلكم!»، وإن كان ذلك يعني منذ ألف أو أكثر من السنين - استخدامًا لهذا الواقع لتبرير محاولة إسرائيل الرامية إلى احتلال أرض الجيران، وفي مواكبة هذا النمط، اقترح كاتب يهودي فرنسي، يدعى سيسيل فينتر (C. Winter)، رياضة ذهنية بديعة: تصوروا إسرائيل كما هي، وكذلك مسارها على امتداد نصف القرن الأخير، غاضين الطَّرْف عن واقع أن اليهود وصلوا إلى هناك موصومين بدمغة الضحية المطلقة، وفوق مستوى أي لوم أو تأنيب أخلاقي. ما نحصل عليه، في تلك الحالة، هو موضوع قصة استيطان أنموذجية[6].

لكن ما الذي يلزمنا بالتجرد من الهولوكوست حين نحاكم سياسة إسرائيل تجاه الفلسطينيين؟ لا لأن المرء يستطيع أن يقارن بين الأمرين، بل تحديدًا لأن الهولوكوست كانت جريمة أشد هولًا على نحو تتعذر مقارنتها. وتوحي الحاجة

(6) انظر: Alain Badiou & Cécile Winter, *Circonstances*, vol. 3, Portées du mot 'Juif' (Paris: Leo Scheer, 2005).

إلى استحضار الهولوكوست بالذات، دفاعًا عن ممارسات إسرائيلية، ضمنًا أن إسرائيل تقترف جرائم شديدة الهول تتعذر تغطيتها من دون استخدام ورقة الهولوكوست القوية (الورقة الرابحة). هل يعني هذا، إذًا، أن على المرء، حين ينخرط في السياسة الفعلية، أن يغمض عينه عن حقيقة الهولوكوست، لأن من شأن كل استخدام لها لشرعنة تصرفات سياسية، أن ينحدر إلى درك تسليعه الداعر وتحويله إلى أداة؟ يقترب هذا، في أي حال، كثيرًا من الفحش اليساري (الزائف) الذي يجعل من أي ذكر للهولوكوست، في خطاب اليوم السياسي، خدعة واستغلالًا لطمس الجرائم الإسرائيلية ضد الفلسطينيين (أو، على نحو أعم، لاختزال المعاناة المثيرة لقدر ليس أقل من رعب شعب من العالم الثالث، تكون الإحالة على الهولوكوست بالنسبة إليه تمكينًا للمستوطنين من تقديم أنفسهم على أنهم ضحايا حقيقيون وأقحاح). نجدنا، هكذا، أسْرى تناقض كانطي (مع أن من شأن تسمية الأمر «تناقض العقل الهولوكوستي» أن يكون غُلوًّا في الفحش والانحطاط). ومع أن أي إشارة إيجابية إلى الهولوكوست تنحدر إلى درك تسليعها، وتحويلها إلى نوع من الأداة، فإن اختزال كل إحالة على الهولوكوست إلى مثل عملية التسليع هذه (أي فرض الصمت الكلي على الهولوكوست في الخطاب السياسي) ليس أقل جدارة بالرفض.

إلا أن من شأن هذه الإشارة إلى كانط أن توفر نوعًا من الحل: بمواكبة فكرة كانط عن الاستخدام السلبي للعقل بوصفه الاستخدام المشروع الوحيد حين نكون عاكفين على التعامل مع أمور جوهرية، يتعين على المرء أن يحصر استخدامه في النمط السلبي. لذا ينبغي للإحالة الوحيدة على الهولوكوست المسموح بها أن تكون إحالة سلبية. فلا يجوز استحضار الهولوكوست لتبرير/ شرعنة أي إجراءات سياسية، بل تُستحضر لتجريد (بعض) مثل هذه الإجراءات من الشرعية فحسب، ولفرض قيود معينة على أفعالنا السياسية: مبررٌ للمرء أن يدين أفعالًا تنمّ عن غطرسة معينة كانت المحرقة (الهولوكوست) نسختها المتطرفة.

ماذا، إذًا، إذا كانت الرسوم الكاريكاتورية الحقيقية عن الإسلام هي تظاهرات العنف المعادية للدانمارك بالذات؛ تظاهرات قدمت صورة مثيرة للسخرية عن

الإسلام، تلائم الصورة النمطية الغربية تمامًا؟ من المؤكد، بالطبع، أن المفارقة النهائية هي أن غضب حشود المسلمين انقلب ضد أوروبا التسامح؛ أوروبا تلك التي كان يراها غُلاة معاداة الإسلام، من أمثال الصحافية أوريانا فالاتشي التي قضت نحبها في أيلول/ سبتمبر 2006، مفرطة التسامح مع المسلمين، ومستسلمة سلفًا لضغوطهم، وضد الدانمارك بالذات، داخل أوروبا، التي تشكل جزءًا من أنموذج التسامح نفسه الذي تؤيده إسكندينافيا. تجيد هذه الكوكبة إعادة إنتاج مفارقة الأنا العليا: كلما زادت إطاعتك أوامر الآخر، كانت ذنوبك أثقل. ويبدو أنه كلما زاد التسامح مع الإسلام، زاد تعرُّض المتسامح لقدر أكبر من الضغط.

كانت أوريانا فالاتشي امرأة متعصبة، وشكّلت عرضًا مرضيًا بالنسبة إلى المتسامحين. ففي الكتب التي ألفتها في الأعوام الأخيرة من حياتها، خالفت قاعدتين رئيستين: كانت كتابتها عاطفية متقدة وشديدة الالتزام؛ بقيت لا تأبه إطلاقًا للصيغة المقدسة سياسيًا، صيغة احترام الآخر[7]. تمثّل زعمها في أن الحرب المتمادية على الإرهاب لم تكن صدام حضارات، بل صدامًا بين الحضارة من ناحية والبربرية من الناحية المقابلة. ليس العدو هو سوء الاستغلال السياسي للإسلام، بل هو الإسلام نفسه. والخطر المنبثق من الداخل هو الموقف المساوم السائد في أوروبا. تقول أطروحتها إن أوروبا سبق لها أن استسلمت روحيًا، وصارت تتعامل مع نفسها كما لو كانت إحدى الولايات الإسلامية، خائفة من تأكيد هويتها الثقافية والسياسية. وبشكل متكرر تلفت فالاتشي إلى غياب التناظر عن التسامح: أوروبا تعتذر طوال الوقت، وتدعم إنشاء مساجد جديدة، وتلح على الاحترام، وما إلى ذلك. في المقابل يُعد مجرد التحول عن الإسلام واعتناق المسيحية، جريمة حكمها الإعدام في بعض البلدان المسلمة. ولعل موقف فالاتشي العنيد هو سبب بقاء كتبها مهمّشة ومنظورًا إليها على أنها غير جديرة بالقبول. فبعد كل دعوة كبرى إلى الاحتشاد ضد التهديد الأصولي، لم يفت بوش وبلير، وحتى شارون، إطراء الإسلام بوصفه دينًا عظيمًا قائمًا على أساس المحبة والتسامح، ولا علاقة له بالممارسات الإرهابية المقزّزة للنفس، التي تُرتكب.

(7) انظر: Oriana Fallaci, *The Force of Reason* (New York: Rizzoli, 2006).

كانت فالاتشي ملحدة، وليبرالية متنورة، ولم تكن أصولية مسيحية، ومن السهل جدًا التبرؤ من كتبها الأخيرة بوصفها نوعًا من ثوران ردة فعل عنصرية هستيرية. فقد حوَّلها نجاحها الاستثنائي المبكر إلى شيء غائطي «لا يُمس». وقد أظهر الإرباك الذي أحدثته في صفوف ليبراليي التعددية الثقافية بالذات، أنها لامست جرح الليبرالية الملتهب، ومكنوناتها المكبوتة الخاصة بالذات.

غير أن خطأ فالاتشي تمثل في حمل «احترام» التعددية الثقافية الخانعة واحترام الآخر المسلم، على محمل الجد. فأخفقت في رؤية مدى زيف هذا «الاحترام»، وفي كونه دليل عنصرية خفيّة ومدبرة. بعبارة أخرى، إن ما فعلتْه فالاتشي بعيد عن مجرد معارضة تسامح التعددية الثقافية، وما هو إلا إبراز نواة هذا التسامح وتنصّلها منه. ففي مقابلة نشرتها جريدة هآرتس في 18 تشرين الثاني/ نوفمبر 2005، قال الفيلسوف الفرنسي آلان فنكلكراوت (A. Finkielkraut)، معلقًا على اضطرابات الضواحي الفرنسية: «إذا أقدم عربي على إحراق مدرسة، فتلك ثورة. أما إذا قام إنسان أبيض بذلك، فالعملية فاشية... خطوة خطوة، تتحول الفكرة الكريمة، فكرة شن حرب على العنصرية، إلى أيديولوجيا أكاذيب على نحو مرعب. معاداة العنصرية ستكون في القرن الواحد والعشرين ما كانته الشيوعية في القرن العشرين. وستكون مصدرًا للعنف». إن فنكلكراوت مصيب هنا، لكن للأسباب الخطأ، فما هو خطأ في نضال التعددية الثقافية القويمة سياسيًا ضد العنصرية، ليس عداؤها المفرط للعنصرية، بل عنصريتها الخفية.

دعونا نقارن تصريحين لجورج دبليو بوش للنظر في الأمر؛ ففي خطاب تنصيبه في شباط/ فبراير 2005، أعلن بوش: «لن تدعي أميركا أن المعارضين المسجونين يفضلون قيودهم، أو أن النساء يرحّبْن بالمهانة والعبودية»، إضافة إلى مزاعمه المتكررة أن الإسلام دين سلام عظيم، غير أن ثمة أصوليين يسيئون استخدامه. إن من شأن أي ليبرالي مؤمن بالتعددية الثقافية أن ينزع إلى نبذ الزعم الأول بوصفه تعبيرًا عن إمبريالية ثقافية، وإلى توصيف الثاني على أنه مقبول، على الرغم من أنه في الحقيقة ليس إلا قناع نفاق. ربما يتعين على المرء أن يقلب هذا التقويم رأسًا على عقب ويتابعه، من دون خوف، إلى خاتمته. أما ما هو إشكالي

في شأن مزاعم بوش بـ «احترام الإسلام»، فلا يكمن في كونها نفاقًا، بل تحجب عنصرية قائمة في العمق على أساس المركزية الثقافية الأوروبية الامبريالية. إن ما هو خطأ فعلًا هو المضمون الحقيقي لهذه المزاعم؛ إذ إن لعبة استرداد الحقيقة الداخلية لأي دين أو أيديولوجيا وفصلها عن استغلاله السياسي الثانوي اللاحق، هي ببساطة لعبة زائفة. إنها لعبة لا علاقة لها بالفلسفة، وغير فلسفية. فعلى المرء أن يكون متشدّدا هنا بالفعل، في ما يخص الإسلام، والمسيحية ...إلخ، أو حتى الماركسية. فالنفاق يكمن فعلًا في التصريح الأول لبوش: على المرء ألا يتردد لحظة في تأييد محتواه، ملاحظًا في الوقت عينه أن تصرفات بوش السياسية لا تتواءم مع ذلك ولا تنسجم مع هذا الزعم.

الدائرة الطبشورية للقدس

من السهولة المطلقة، في أي حال، تسجيل النقاط في هذا الجدل، بالإفادة من معاكسات ذهنية يمكنها الاستمرار بلا نهاية. دعونا، إذًا، نوقف هذا الحوار السجالي المتخيل ونجازف بالخطو مباشرة إلى عمق «قلب الظلام»، في مجاهل الصراع في الشرق الأوسط. فقد تناول مفكرو سياسة كُثر، محافظون وغير محافظين، من بليز باسكال إلى إيمانويل كانط وجوزف دوميستر، مفهوم الجذور اللاشرعية للسلطة: مفهوم «الجريمة الأساس» التي استندت إليها الدول، ما يُلْزِم المرء بقول «أكاذيب بيضاء» إلى الناس مغلَّفة بسرديات بطولية. وفي ما يخص مثل هذه الأفكار، فإن ما كان يقال عن إسرائيل صحيح تمامًا: سوء حظ إسرائيل هو أنها تأسست دولة قومية [دولة - أمة كما يزعم بعضهم] بعد فوات الأوان بقرن أو قرنين من الزمن، في أوضاع أصبحت فيها جرائم التأسيس هذه مرفوضة. ولعل المفارقة الصارخة هنا هي أن التأثير الفكري اليهودي ساهم في زيادة هذا الرفض أو في زيادة حدّة عدم القبول!

إبان زيارتي الأخيرة إلى إسرائيل، بادرني، ساخرًا، مثقف إسرائيلي يعرف تعاطفي مع الفلسطينيين، بسؤال: «ألا تخجل من وجودك هنا في إسرائيل، في هذه الدولة المارقة المجرمة؟ ألا تخشى من تلوّث صدقيتك اليسارية، وجعلك متواطئًا مع الجريمة بسبب وجودك هنا؟».

بكامل النزاهة والاستقامة، لا بد لي من أن أُقر بأنني أشعر، في كل زيارة لي إلى إسرائيل، بتلك الرعشة الغريبة، بسبب دخول منطقة عنف لاشرعي محرمة. فهل يعني هذا أنني (والأمر ليس كذلك) أحد فرسان معاداة السامية في السر؟ لكن ماذا إذا كان ما يزعجني هو أنني أجد نفسي في دولة لم تُنْجِزْ بعدُ إزالة آثار «العنف التأسيسي» لجذورها «اللاشرعية»، بل حشرتها وكَبَتَتْها في ماضٍ سحيق بلا زمن. وبهذا المعنى، فإن ما تواجهنا به إسرائيل ليس إلا ذلك الماضي المطموس، بمعزل عن أي سلطة دولة.

لماذا نحن أكثر حساسية حيال هذا العنف اليوم؟ تحديدًا لأن الدول السيادية، في كونٍ عالمي يشرعن نفسه بأخلاق عالمية، ما عادت مستثناة من الأحكام الأخلاقية، بل تُعامل بوصفها كيانًا يجب معاقبته على جرائمه، مهما بلغت حدة السجالات الدائرة في شأن هوية من يطبِّق العدالة ومن يُحاكم القاضي. إن سيادة الدولة أصبحت مقيّدة بصرامة. ومن شأن هذا أن يُلْقي ضوءًا على القيمة الرمزية لصراع الشرق الأوسط. نجدنا في مواجهة هشاشة وسهولة اختراق الحدود الفاصلة بين سلطة غير دولتية و«غير شرعية» وسلطة دولتية «شرعية». ففي مثال إسرائيل، لم تُطمس حتى الآن آثار جذورها «اللاشرعية» الماثلة والملموسة تمامًا اليوم، ويميل المرء إلى تذكر شعار بيرتولد بريخت المقتبس من أوبرا «المتسول»: ما الفرق بين السطو على مصرف وتأسيس مصرف؟ بعبارة أخرى، ما الفرق بين اللصوصية التي تنتهك القانون واللصوصية التي تحصل في إطار القانون؟ نجدنا مشدودين إلى تقديم تنويعة جديدة على وتر هذا الشعار: ما الفرق بين اقتراف عمل إرهابي وانحدار سلطة دولتية إلى دَرْك شن حرب على الإرهاب؟

حين يتساءل مراقبون غربيون مصابون بما يشبه اليأس من تمادي الفلسطينيين في التصاقهم العنيد بأرضهم، رافضين إذابة هويتهم في البحر العربي الأرحب، ومطالبتهم في المقابل بإغماض عيونهم تحديدًا عن عنف تأسيس دولة إسرائيل «اللاشرعي». وفي نوع من عرض عدالة شاعرية مؤكِّدة لمفارقة التاريخ الساخرة، فإن الفلسطينيين يردون على إسرائيل باللغة ذاتها بصيغة معكوسة وأكثر صدقًا. فهناك الارتباط المَرَضي بالأرض، المنطوي على حق العودة بعد آلاف السنين،

وإنكار أمر واقع قائم على مقولة إزالة الحدود التي يُزعم أنها تميّز رأسمالية اليوم العالمية. أما الرسالة المعكوسة فتذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فدعونا نقرأ التصريح التالي في وسائل الإعلام الحالية:

أعداؤنا سمّونا إرهابيين... أناس ليسوا أصدقاء ولا أعداء... استخدموا هذا الاسم اللاتيني... غير أننا لم نكن، مع ذلك إرهابيين.. فالجذور التاريخية واللغوية لكلمة إرهاب (terror) تبرهن على عدم جواز استخدامها لوصف أي حرب ثورية تحريرية... لا بد للمقاتلين في سبيل الحرية من أن يتسلّحوا؛ وإلا فسيُسحقون بين عشية وضحاها.. ما علاقة النضال في سبيل كرامة الإنسان، ضد الظلم والإخضاع بـ «الإرهاب»؟

نجد أنفسنا نميل تلقائيًا إلى عطف هذا الكلام على جماعة إرهابية إسلامية والمبادرة إلى استنكاره. غير أن كاتب هذه الكلمات، في أي حال، هو مناحيم بيغن، كتبها في تلك الأعوام التي كانت منظمة الهاغاناه تقاتل في أثنائها القوات البريطانية في فلسطين(8). اللافت هو ملاحظة كيف أن عبارة «إرهابي»، دون سواها، كانت لها دلالة إيجابية في أعوام قتال اليهود ضد الجيش البريطاني في فلسطين. وهاكم رياضة ذهنية أخرى: تصوروا قراءة رسالة مفتوحة بعنوان «رسالة موجهة إلى إرهابيي فلسطين» على صفحات جرائد معاصرة، فيها الجمل الآتية:

أصدقائي الشجعان! ربما لا تصدقون ما أكتبه لكم، فالأجواء ملوّثة في هذه اللحظات. غير أنني أؤكد لكم، بوصفي مراسلًا قديمًا، أن ما أكتبه صحيح. فلسطينيو أميركا معكم قلبًا وقالبًا. أنتم أبطالهم. أنتم الابتسامة التي يرسمونها على وجوههم. أنتم مبعث فخرهم واعتزازهم. أنتم الرد الأول الذي يحمل معنى إلى العالم الجديد. في كل مرة تنسفون فيها ترسانة إسرائيلية، أو تدمرون سجنًا إسرائيليًا، أو تفجّرون سكة حديد إسرائيلية، أو تسطون على مصرف إسرائيلي وتنهبونه، أو تنقضّون ببنادقكم وقنابلكم على الإسرائيليين الغدّارين الذين غزوا وطنكم، يبادر فلسطينيو أميركا إلى إحياء عيد صغير في قلوبهم.

---

(8) Menachem Begin, *The Revolt* (New York: Dell, 1977), pp. 100-101.

ثمة رسالة مشابهة تمامًا نُشرت فعلًا في أواخر أربعينيات القرن العشرين في صحف أميركية، كتبها كاتب النصوص الهوليودي المعروف بِن هخت، لا أحد غيره. (كل ما فعلتُه هو استبدال كلمة «يهود» بـ «فلسطينيين» و«بريطانيين» بـ «إسرائيليين»)[9]. اللافت أن نرى الجيل الأول من القادة الإسرائيليين يعترفون صراحة بحقيقة أن مطالبتهم بأرض فلسطين لا يمكن إقامتها على أي عدالة كونية شاملة، إننا نتعامل مع حرب عدوانية، مع عملية غزو، بين فريقين يتعذر وجود حلول وساطة بينهما. وهاكم ما كتبه أول رئيس وزراء إسرائيلي، دافيد بن غوريون:

> يستطيع الجميع أن يروا مدى ثقل المشكلات الكامنة في العلاقات بين العرب والإسرائيليين. غير أن أحدًا لا يرى أن ليس ثمة حل لهذه المشكلات. لا وجود لأي حلول! نحن أمام هاوية، لا شيء يمكن أن يجسر ضِفتيها... نحن كشعب نريد أن تكون هذه الأرض لنا؛ العرب كشعب يريدون أن تكون هذه الأرض لهم[10].

إن معضلة هذا التصريح واضحة تمامًا اليوم: إن مثل هذا الاستثناء من الاعتبارات الأخلاقية للصراعات العرقية على الأرض ما عاد مقبولًا، بكل بساطة. لذا فإن الطريقة التي يعتمدها صائد النازيين المعروف سايمون فيزنتال، في عمله بعنوان **عدالة، لا انتقام** في مقاربة هذه المشكلة، تبدو إشكالية بعمق:

> سيأتي يوم يتضح فيه أن من المستحيل تأسيس دولة من دون أن تتعرض حقوق بعض الذين كانوا يعيشون في المنطقة للتجاوز والانتقاص (فالأمكنة لم يعش فيها أحد يتعذّر العيش فيها). يتعين على المرء أن يكون قانعًا إذا بقيت هذه التجاوزات ضمن حدود معينة، وإذا بقي عدد المتأثرين بها ضئيلًا. في مثل هذه الحال كان الوضع عند تأسيس إسرائيل... لكن في نهاية الأمر، كان ثمة كتلة سكانية يهودية منذ زمن طويل، والكتلة السكانية الفلسطينية كانت متناثرة، قليلة الكثافة، ومتمتعة بامتلاك بدائل كثيرة نسبيًا لإفساح المجال (لليهود)[11].

---

(9) ظهرت الرسالة في إعلان صفحة كاملة في الصفحة 42 من صحيفة: *New York Post*, 14/05/1947
النص كله موجود على موقع: http://scotland.indymedia.org/newswire/display/3510/index.php
(10) مقتبس من: *Time Magazine*, 24/07/2006.
(11) Simon Wiesenthal, *Justice not Vengeance* (London: Mandarin, 1989), p. 266.

ما يدعو إليه فيزنتال هنا ليس أقل من عنف تأسيس دولة بوجه إنساني؛ أي عنف بانتهاكات محدودة. أما بالنسبة إلى الضآلة النسبية لكثافة الفلسطينيين، فإن الكتلة السكانية في الأراضي الفلسطينية في عام 1880 كانت مكوّنة من 25.000 يهودي، و620.000 فلسطيني. غير أن الجملة اللافتة في مقالة فيزنتال، من منظورنا الحالي، ترد قبل صفحة، حيث يقول: «دولة إسرائيل المنتصرة دائمًا لا تستطيع التعويل إلى الأبد على التعاطف الذي يجري التعبير عنه مع الضحايا»[12]. يبدو أن فيزنتال أصبح يرى الآن أن دولة إسرائيل «منتصرة دائمًا»، وما عادت بحاجة إلى التصرف بوصفها ضحية، بل يمكنها أن تفرض قوتها من دون تردد. قد يكون هذا صحيحًا، بشرط انطواء موقع القوة هذا على مسؤوليات جديدة أيضًا. لعل المشكلة اللحظية تتمثل في أن دولة إسرائيل، على الرغم من أنها «منتصرة دائمًا»، لا تزال تعتمد على صورة اليهود بوصفهم ضحايا، لشرعنة سياستها القائمة على القوة، وللتشهير بمنتقديها بوصفهم متعاطفين مقنّعين مع المَحْرقة. لقد طرح أحد أكبر المعادين للشيوعية، آرثر كوستلر، رؤيا عميقة: «إذا كانت السلطة مُفْسِدة، فإن العكس صحيح؛ الاضطهاد يُفْسد الضحايا، وإن بطرائق، ربما، أكثر مكرًا وأشد مأساوية».

لعل هذا هو الخلل القاتل في الخطاب القوي الوحيد المؤيد لإيجاد دولة قومية يهودية بعد الهولوكوست: إن من شأن اليهود، إذا ما تسنى لهم أن ينشئوا دولتهم الخاصة، أن يتغلبوا على وضعية البقاء تحت رحمة دول الشتات وتسامح أو تعصب أكثرية تلك الدول. ومع أن نمط هذا الخطاب مختلف عن الخط الديني، فإن عليه أن يعتمد على التراث الديني ليبرر الموقع الجغرافي لهذه الدولة الجديدة. وإلا فإن المرء يجد نفسه في وضعية الطرفة القديمة عن المجنون الذي يفتش عن محفظة نقوده الضائعة تحت مصباح الشارع المضيء، لا في المكان المظلم حيث ضاعتْ منه، لأن الرؤية في النور تكون أفضل. كان من الأسهل أن يأخذ اليهود أرضًا من الفلسطينيين، لا من أولئك الذين تسببوا لهم بكثير من المعاناة أصبحوا مدينين لهم بالتعويض.

---

(12) Ibid., p. 265.

أنجز الصحافي البريطاني روبرت فيسك، المقيم في لبنان، عملًا وثائقيًا عن أزمة الشرق الأوسط تحدث فيه عن أن:

> جيرانه العرب، من اللاجئين الفلسطينيين، عرضوا أمامه مفتاح البيت الذي كانوا يملكونه في حيفا، قبل أن يأخذه منهم الإسرائيليون. قام فيسك بزيارة الأسرة اليهودية المقيمة في البيت وسألها عن المكان الذي جاءت منه. كان الجواب: تشرزانوف، بلدة صغيرة قريبة من كراكوف في بولونيا، وعرضت أمامه صورة لبيتها البولوني السابق الذي فقدته إبان الحرب. سافر فيسك إلى بولونيا، تمكن من الاهتداء إلى المرأة المقيمة في البيت التشرزانوفي. كانت المرأة «عائدة إلى الوطن» من لمبرغ، في أوكرانيا الغربية الآن. كان من الصعب تخمين الحلقة التالية في السلسلة. فالعائدة إلى الوطن طُردت من مسقط رأسها حين قيام الاتحاد السوفياتي باحتلاله. لاشك في أن بيتها أخذه روس كانوا قد جلبهم نظام ما بعد الحرب في حملته الرامية إلى إضفاء الصفة السوفياتية على المدينة[13].

تستمر الحكاية، بالطبع، فهذه الأسرة الروسية ربما نُقلت إلى هناك من بيت في أوكرانيا الشرقية دَمَّره الألمان في أثناء القتال المكثّف على الجبهة الشرقية.... هنا تتدخل المحرقة: استحضار الهولوكوست يمكِّن الإسرائيليين من استثناء أنفسهم من سلسلة البدائل المتعاقبة هذه. إلا أن أولئك الذين يأتون إلى ذكر الهولوكوست بهذه الطريقة إنما ينحدرون بالفعل إلى درك استغلاله وتوظيفه لخدمة أغراض سياسية راهنة.

يبقى اللغز الكبير للصراع الإسرائيلي - الفلسطيني متمثلًا في السبب الكامن وراء تماديه العنيد هذا الزمن الطويل، مع أن الجميع يعرفون الحل الممكن الوحيد: انسحاب الإسرائيليين من الضفة الغربية وغزة، وإقامة دولة فلسطينية، إضافة إلى نوع من أنواع الحل الوسط بالنسبة إلى القدس. كلما بدا التوافق في متناول اليد، يختفي على نحو غير قابل للتفسير. وما أكثر ما حصل ذلك! حين يتخذ السلام شكل الوصول إلى صوغ ملائم لبضع بيانات ثانوية بسيطة، ينهار

---

(13) Norman Davies, *Europe at War* (London: Macmillan, 2006), p. 346.

كل شيء فجأة، ويُكتشف مدى هشاشة الحل الوسط موضوع التفاوض. لقد اتخذ صراع الشرق الأوسط شكل أعراض المرض العصبي. الجميع يرى الطريق المفضية إلى الخلاص، لكن أحدًا لا يبادر إلى إزالة العقبة للوصول إلى الخلاص. كأن نوعًا من الكسب الغريزي - الشَّهْوَوي المَرَضي يتحقق بالولوج المتمادي في النفق المسدود.

ذلك ما يجعل أزمة الشرق الأوسط بالغة الحساسية في أي من السياسات الذرائعية الهادفة إلى حل المشكلات خطوة خطوة بطريقة واقعية. في هذه الحال، إن ما هو طوباويّ هو المفهوم الذي يقول إن مثل هذه المقاربة «الواقعية» ستفعل فعلها، فيما الحل «الواقعي» الوحيد هنا هو الحل الكبير، حل المشكلة من جذورها. فالشعار القديم من عام 1968 ينطبق على الوضع: لنكن واقعيين ولنطلب المستحيل؛ إن لفتة راديكالية تبدو «مستحيلة» في ظل الإحداثيات القائمة هي التي ستنجز المهمة. ربما لا يكون الحل الذي «يعرفه الجميع» ويراه هو الحل الناجح الوحيد، أي الحل القائم على انسحاب الإسرائيليين من الضفة الغربية وغزة، وإقامة دولة فلسطينية. وإن لم يتحقق هذا الحل، فلا بد للمرء من أن يعدّل الإطار كله، ويزيح الصورة ليظهر حل الدولة الواحدة في الأفق.

هنا يجد المرء نفسه واقعًا تحت إغراء الكلام على عقدة ذات دلالة: أليست الأدوار المعيارية المألوفة في الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني، معكوسة وملفوفة ومقحمة في عقدة؟ إسرائيل ممثِلة رسميًا للحداثة الليبرالية الغربية في المنطقة، وتشرعن نفسها من منطلق هويتها العرقية - الدينية، في حين يعمل الفلسطينيون، المُنتَقدون باعتبارهم «أصوليين» ينتسبون إلى ماقبل الحداثة، على شرعنة مطالبهم من منطلق المواطنة العلمانية. (ينجذب المرء إلى إغواء المخاطرة بطرح الفرضية القائلة بأن الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية هو الذي دفع الفلسطينيين إلى رؤية أنفسهم أمة منفصلة، باحثة عن دولتها الخاصة، لا جزءًا من الكتلة العربية فحسب). لدينا مفارقة دولة إسرائيل، جزيرة الديمقراطية الليبرالية والحداثة المزعومتين في الشرق الأوسط، في مواجهة مطالبة عربية، قائمة على أساس عرقي - ديني أكثر أصولية، بأرض مقدسة هي للعرب. المفارقة الساخرة الأخرى

هي أن الإسرائيليين، بحسب بعض استطلاعات الرأي، هم الأمة الأكثر إلحادًا في العالم: نحو سبعين في المئة من الإسرائيليين لا يؤمنون في الحقيقة بأي نوع من أنواع المقدسات السماوية. وهكذا فإن إحالتهم إلى الأرض مستندة إلى نوع من التنصل الوهمي الصنمي: «أعرف جيدًا جدًا أن الرب غير موجود، غير أنني أؤمن، مع ذلك، بأنه أعطانا أرض إسرائيل الكبرى...». وكما تنبئنا قصة عقدة غورديوس، فإن الطريقة الوحيدة للخروج من مثل هذا النفق المسدود ليسَت فكّ العقدة، بل قَطْعَها. لكن كيف؟ حديثًا أقدم باديو على مقاربة هذا المأزق:

تأسيس دولة صهيونية كان واقعًا ملتبسًا، شديد التعقيد من ألفه إلى يائه. فمن ناحية كان الأمر حادثًا شكّل جزءًا من حادث أكبر: صعود جملة المشروعات الثورية، الشيوعية والاشتراكية، العظيمة، وفكرة تأسيس مجتمع جديد كليًا. ومن ناحية أخرى، كان الأمر حادثًا مضادًا، جزءًا من حادث مضاد أكبر: استعمار، غزو قام به أشخاص جاءوا من أوروبا إلى أرض جديدة كان يعيش فيها شعب آخر. تبقى إسرائيل خليطًا غير عادي، جامعًا بين الثورة والرجعية، بين التحرير والاضطهاد. الدولة الصهيونية بحاجة إلى أن تصبح ما توافرت عليه جراء كونها عادلة وجديدة. لا بد لها من أن تغدو الأقل عنصرية، والأقل تدينًا، والأقل قومية بين الدول؛ عليها أن تصبح الدولة الأكثر كونية من جميع الدول الأخرى[14].

على الرغم من وجود قسط من الحقيقة في هذه الرؤيا، فإن المشكلة قائمة: هل يستطيع المرء، بالفعل، أن يفك العقدة بهذه الطريقة المباشرة ويفصل ببساطة بين وجهَي إسرائيل، بمعنى تحقيق المشروع الثوري للدولة الصهيونية، من دون ظلها المستعمر الاستيطاني؟ هذا شبيه بجواب «إذا...» الأسطوري المعروف لأحد السياسيين الأميركيين في عشرينيات القرن العشرين على سؤال: «هل تؤيد تحريم الخمر أم لا؟»: «إذا كنتم تعنون بالخمر المشروب الرهيب الذي دمّر مئات العائلات، جاعلًا الأزواج أوغادًا يضربون نساءهم ويهملون أطفالهم، فأنا أؤيد الحظر مئة في المئة. أما إذا كنتم تعنون بالخمر المشروب اللطيف، ذا المذاق الرائع الذي يجعل أي وجبة عامرة بالفرح، فأنا ضد الحظر!».

Alain Badiou, «The Question of Democracy,» *Lacanian Ink*, vol. 28 (Autumn 2006), pp. 51. (14)

ما نحن بحاجة إليه ربما هو أكثر من ذلك: ليس رسم الخط الذي يفصل إسرائيل الطيّبة عن إسرائيل السيئة فحسب، بل اجتراح فعلٍ أصيل قائم على تغيير إحداثيات الوضع الحالي. لقد أقدم رئيس الوزراء الإسرائيلي الأسبق يتسحاق رابين على اتخاذ الخطوة الكبيرة الأولى في هذا الاتجاه، حين اعترف بمنظمة التحرير الفلسطينية بوصفها الممثل الشرعي للفلسطينيين، والشريك الحقيقي الوحيد، إذًا، في المفاوضات. وعندما أعلن رابين قلبَ السياسة الإسرائيلية القائمة على مبدأ «لا مفاوضات مع منظمة التحرير الفلسطينية، لأنها منظمة إرهابية»، رأسًا على عقب، ونطق بالعبارات البسيطة الآتية: «لِننتهِ من هذه التمثيلية التحريرية المتمثلة في التفاوض مع الفلسطينيين الذين ليسوا على علاقات علنية مع المنظمة، ثم نبدأ الكلام مع شركائنا الحقيقيين». هكذا تغير الوضع في الشرق الأوسط بين عشية وضحاها. هنا بالذات يكمن تأثير أي فعل سياسي حقيقي: يجعل ما ليس قابلًا للتفكير واردًا في صلب التفكير. ومع أنه سياسي عمّالي، أنجز رابين، هكذا، لفتة مميزة للسياسيين المحافظين في أوج عزهم: وحده ديغول استطاع منح الجزائر استقلالها، ومحافظ واحد مثل نيكسون استطاع نسج علاقات مع الصين[15].

ما الذي من شأنه أن يشكّل فعلًا من هذا النوع في العالم العربي، إذًا؟ لعله ما يفعله إد بورتون في نادي الطيران: أن يدوروا إلى الخلف ويضربوا أنفسهم أولًا؛ أن يتوقفوا عن توجيه اللوم كله إلى اليهود، كما لو أن التوسع الصهيوني في فلسطين هو أصل جملة المآسي والكوارث العربية القائمة ورمزها، الأمر الذي يُبْقي الانتصار على إسرائيل الشرط اللازم والضروري لامتلاك العرب القدرة على تأكيد الذات. إن الفلسطينيين الذين يزعمون أن تحرير أرضهم من الاحتلال الإسرائيلي يضفي زخمًا على عملية إشاعة الديمقراطية في العالم العربي أخطأوا الحساب؛ ذلك أن الأمور تسير في الاتجاه المعاكس. على المرء أن يبدأ بالمواجهة الصريحة لجملة الأنظمة الإكليركية والعسكرية الفاسدة، من سورية إلى العربية السعودية، التي تستخدم الاحتلال الإسرائيلي لشَرْعَنة

(15) على المرء أن يبادر، بالمثل، إلى إطراء ردّ إيهود باراك على جدعون ليفي في صحيفة هآرتس، حين سئل الأول عما كان يمكن أن يفعله لو وُلد فلسطينيًا: «كنت سألتحق بإحدى المنظمات الإرهابية». (المادة موجودة على موقع: http://www.monabaker.com/quotes.htm).

أنظمتها. تكمن المفارقة في أن التركيز على إسرائيل بالذات، هو السبب الفعلي وراء خسارة العرب المعركة. فالمعنى الأساس للجهاد في الإسلام لا يعني شنّ الحرب على العدو الخارجي، بل الجهد الواجب بذلُه طلبًا للطّهر الداخلي. فالنضال هو ضد إخفاق المرء وضعفه الخاص. إذًا ربما يتعين على المسلمين أن يضاعفوا من نشاطهم بالانخراط في عملية العبور نحو المعنى الحقيقي والمعروف جيدًا للجهاد. الأطراف الثلاثة في الحرب على الإرهاب (الولايات المتحدة بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، إسرائيل، والعرب) ترى أنها ضحايا وتوظف ذلك لشَرْعنة سياساتها التوسعية. فبطريقة ما جاءت حوادث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر في اللحظة الملائمة لتبرير توسعية أميركا العسكرية العدوانية. ألم نصبح نحن أيضًا ضحايا؟ نستطيع، إذًا، أن ندافع عن أنفسنا ونرد الصاع صاعين. على هذا النحو أصبح تحالف أميركا واسرائيل - أي ذلك التزاوج الغريب بين الأمة الأكثر تدينًا (تطورًا) في العالم، والأمة الشديدة الإصرار على فصل الدين عن الدولة، والشعب الأكثر بُعْدًا عن التدين، والشعب الدائب على تأكيد الطابع الديني لدولته - قادرًا على تقديم نفسه بوصفه ضحية أساسية ومحورًا للضحايا.

هكذا نصل إلى السؤال الكبير: ما الذي من شأنه أن يشكّل اليوم التحرك الأخلاقي - السياسي الراديكالي حقًا في الشرق الأوسط؟ بالنسبة إلى كل من الإسرائيليين والعرب، من شأن ذلك أن يقوم على لَفْتَة نَفْض اليد من التحكم (السياسي) بالقدس، بمعنى الموافقة على تحويل مدينة القدس القديمة إلى حيّز خارج الدول مخصّص لممارسة الطقوس والعبادات الدينية، وخاضع (موقتًا) لسيطرة أو إشراف قوة دولية ما محايدة. إن ما يتعين على الطرفين أن يسلّما به هو أنهما لا يتخليان، بالفعل، عن أي شيء، في حال تخليهما عن التحكم السياسي بالقدس، بل يكسبان رفع القدس إلى مرتبة موقع مقدّس، خارج دائرة السياسة، حقًا. أما ما من شأنهما أن يخسراه، وهو جدير تحديدًا بأن تجري خسارته سلفًا، فليس سوى اختزال الدين إلى ورقة في اللعبة السياسية. ومن شأن هذا أن يشكّل حادثًا حقيقيًا في الشرق الأوسط: انبثاق النزعة الكونية الخلاصية السياسية الحقيقية بالمعنى البولسي (نسبة إلى القديس بولس): «ليس ثمة يهود أو فلسطينيون بالنسبة

إلينا». لا بد لكل من الطرفين من أن يدرك أن هذا التبرؤ من الدولة القومية «النقيّة» عرقيًا إن هو إلا تحرر لكليهما، لا مجرد تضحية ينبغي الإقدام عليها من أجل الآخر.

لنعد إلى قصة «دائرة الطباشير القوقازية» التي بنى عليها بريخت إحدى مسرحياته المتأخرة: في قديم الزمان، في مكان ما من القوقاز، ثمة أم بيولوجية وأم بالتبني ناشدتا قاضيًا ملتمستَين حُكْمًا يحدّد من أولى بالطفل. رسم القاضي بطبشورة دائرة على الأرض، ووضع الرضيع وسطها، وطلب من المرأتين أن تمسك كل منهما بإحدى يدي الطفل الذي كان سيؤول إلى تلك التي تسحبه أولًا إلى خارج الدائرة. وحين رأت الأم البيولوجية أن الطفل يتأذى من شدِّه في اتجاهين متعاكسين، أفلتت قبضتها رحمةً منها بابنها. فبادر القاضي، بالطبع، إلى إعطائها الطفل، زاعمًا أنها عبّرت عن حب أمومي صحيح. على هذا النحو يستطيع المرء أن يتخيل دائرة مرسومة بالطبشورة للقدس. فالطرف الذي يحب القدس فعلًا سينحو، غالبًا، نحو تركها تخرج من يده بدلًا من أن يراها ممزقة بفعل الصراع. تبقى المفارقة الساخرة الكبرى هنا كامنة، بالطبع، في أن هذه الحكاية البريختية الطريفة ليست إلا تنويعة على حكم الملك سليمان الوارد في العهد القديم. لقد أدرك سليمان استحالة الاهتداء إلى طريقة عادلة لحل معضلة الأمومة، فاقترح تسوية قائمة على دولتين: يجب شطر الطفل شطرين؛ وتحصل كل أمّ على نصف. هنا، سارعت الأم البيولوجية إلى التخلي عن مطالبتها بالطفل.

إن ما يتقاسمه اليهود والفلسطينيون هو واقع أن وجودًا شتاتيًا يشكل جزءًا من حياة الطرفين، جزءًا من هويتيهما بالذات. ماذا لو بادرا إلى الالتقاء على هذه الأرضية، لا على أرضية احتلال الأرض ذاتها، وحيازتها، أو تقسيمها، بل على إقدام كل منهما على ترك حصتيه من الأرض مفتوحة وملاذًا لأولئك المحكومين بالجولان والترحال؟ ماذا لو غدت القدس مكانًا ليس لهما، بل مكانًا لأولئك الذين لا مكان لهم؟ لعل هذا التضامن المتبادل هو الأساس الوحيد لأي مصالحة حقيقية: إدراك حقيقة أن المرء، إذ يقاتل الآخر، إنما يشن

حربًا على الجانب الأكثر هشاشة وعرضة للعطب في حياته هو بالذات. ذلك هو السبب الكامن وراء وجوب إصرار المرء، أكثر من أي وقت مضى وبوعي كامل لمدى جدية الصراع وخطورة عواقبه المحتملة، على أننا نتعامل مع صراع زائف يطمس خط الجبهة الفعلي ويحجبه ضباب الأحاجي والألغاز بدخان الإرباك والتعمية.

الدين المجهول للإلحاد

في زحمة حشود المسلمين الغاضبة، نتعثّر بجدار التسامح الليبرالي القائم على التعددية الثقافية، بذلك النزوع إلى لوم الذات ومحاولة فهم الآخر. فالآخر هنا أصبح آخر فعليًا في كراهيته وحقده. وهنا نجد مفارقة التسامح في أنقى صورها: إلى أي مدى يجب على التسامح أن يذهب من أجل التسامح؟ جميع المقولات الليبرالية، الجميلة، القويمة سياسيًا، التي تناولت رسوم نبي المسلمين الكاريكاتورية، كانت مُهينة ومكثفة، إلا أن ردات الفعل العنيفة عليها هي الأخرى مرفوضة، الأمر الذي يسلط الضوء على أن الحرية تجلب المسؤولية وتُوجبُها ولا يجوز إساءة استخدامها. ما معنى هذه الصيغة المعروفة: «الحرية مع المسؤولية»، إن لم يكن نسخة جديدة لمفارقة الخيار القسري القديمة الطيبة؟ ممنوحٌ أنت حرية الاختيار، بشرط أن تختار على نحو قويم؛ ممنوحٌ أنت الحرية، بشرط ألا تبادر إلى ممارستها.

كيف، إذًا، نقوم بكسر هذه الحلقة المفرغة للتأرجح اللانهائي بين مع وضد، الذي يوصل منطق التسامح إلى جمود قاتل؟ ليس هناك إلا مخرج واحد: رفض المنطلقات والأساليب التي تطرح من خلالها المشكلة بالذات. وكما أكد جيل ديلوز تكرارًا، لا يوجد حل صحيح أو حل خاطئ للمشكلة، بل يوجد أيضًا مشكلات صحيحة ومشكلات خاطئة. إن رؤية المشكلة، أي مشكلة، للمعيار السليم بين احترام الآخر في مقابل حريتنا في التعبير، تبقى بذاتها نوعًا من عملية التعمية والإرباك. ولا غرابة في أنّ من شأن تحليل أعمق أن يُظهر أن لدى القطبين المتعارضين نزوعًا خفيًّا إلى التضامن. فلغة الاحترام هي لغة التسامح الليبرالي:

لا معنى للاحترام إلا إذا كان احترامًا لأولئك الذين لا أتفق معهم. حين يطالب المسلمون، المعتدى عليهم، بأن يُطبق مبدأ احترام الآخر عليهم هم، فإنهم يسلّمون بإطار الخطاب الليبرالي. في المقابل، ليس التجديف موقف كراهية فحسب، بل هو ضرب الآخر تحت الحزام، حيث يتألم أكثر، بمعنى استهداف النواة الجوهرية لإيمانه. ويبقى التجديف، بالمعنى الدقيق، مشكلة دينية: لا يفعل فعله إلا داخل تخوم فضائنا الديني.

إن ما يتربص في الأفق، إذا لم نتَجَنَّب هذا المسار في سياقه الراعب، هو مجتمع يخضع لسيطرة حلف منحرف شاذّ من أصوليين دينيين أو سياسيين وُعّاظ تسامحٍ واحترامِ معتقدات الآخر؛ إنه مجتمع مصاب بالشلل والجمود جراء الحرصِ على عَدم إلحاق الأذى بالآخر، بصرف النظر عن مدى قسوة هذا الآخر وإيمانه بالخرافات والأباطيل؛ إنه مجتمع يبقى فيه الأفراد منخرطين في طقوس منتظمة قائمة على الاضطلاع بدور «الشهود» على عمليات تحويلهم إلى ضحايا. حين زرت جامعة شامبين في ولاية إلينوي، دُعيت إلى مطعم في قائمته «مقالي توسكانية». سألت أصدقائي عن الأمر فأفادوا أن صاحب المطعم أراد أن يظهر وطنيًا حيال المعارضة الفرنسية للهجوم الأميركي على العراق، فامتثل لتوجهات الكونغرس وأعاد تسمية المقالي الفرنسية (French Fries) بـ «مقالي الحرية» (Freedom Fries). إلا أن الأعضاء التقدميين في الهيئة التعليمية (وهم أكثرية الزبائن) هددوا بمقاطعة مطعمه إذا بقيت هذه العبارة على القائمة. ولم يكن صاحب المطعم يريد خسارة زبائنه، غير أنه بقي راغبًا في أن يبدو وطنيًا، فاخترع اسمًا جديدًا: «مقالي توسكانية». كان الأمر ينطوي على فائدة الإيحاء بالنزوع الأوروبي، إضافة إلى استعادة صدى صَرْعة الأفلام الغنائية الرعوية عن توسكانيا.

بحركة مشابهة لتلك التي أقدم عليها الكونغرس الأميركي، أصدرت السلطات الإيرانية أمرًا ألزم المخابز بتغيير اسم «المعجنات الدانماركية» لتصبح «وردة». من الطريف حقًا أن يعيش المرء في عالم ربما يعمد فيه الكونغرس الأميركي ذات يوم في المستقبل إلى قلب اسم المقالي الفرنسية إلى «مقالي»،

وتعمد السلطات الإيرانية إلى تحويل معجنات دانماركية إلى ورود الحرية. إلا أن آفاق التسامح تجعل المرء يتصور أن مخزونَنا من قائمات الطعام سيمتلئ بفيض من نماذج المقالي التوسكانية.

على امتداد هذه الأعوام الأخيرة، اندلع جدل عام في بَلَدي سلوفينيا: هل يجب السماح للمسلمين، وأكثرهم عمال مهاجرون من الجمهوريات اليوغسلافية السابقة، ببناء مسجد في العاصمة لوبليانا؟ عارض المحافظون الفكرة لأسباب ثقافية وسياسية، بل وحتى هندسية. أما مجلة **ملادينا** الأسبوعية فكانت الأكثر إطراءً وصراحة في تأييدها بناء المسجد، انسجامًا مع دعمها الحقوق المدنية والاجتماعية للقادمين من جمهوريات يوغسلافية أخرى. على نحو متوقع، وانسجامًا مع موقفها التحرري، كانت **ملادينا** الصحيفة الوحيدة التي أعادتْ نشر رسوم النبي محمد الكاريكاتورية. في المقابل، كان أولئك الذين أبدوا القَدْر الأكبر من «تفهم» احتجاج المسلمين العنيف، هم الدائبين بانتظام على التعبير عن قلقهم على أوروبا المسيحية.

تمثلت صورة مناظرة استحضرها هؤلاء المحافظون بفضيحة في سلوفينيا قبل عامين. وطبعت فرقة موسيقى للروك، وهي سترلنيكوف، ملصقًا دعائيًا لحفلتها. حمل الملصق صورة كلاسيكية لمريم والطفل يسوع، لكن مع لمسة تغيير: تحمل مريم في حضنها فأرًا بدلًا من وليدها. كان الهدف إظهار رسوم كاريكاتورية مستهزئة بالمسيحية، جنبًا إلى جنب مع رسوم النبي محمد. وفي الوقت نفسه سارع المحافظون إلى انتهاز الفرصة ليسجلوا الفرق بين ردة فعل كل من الطائفتين الدينيتين، تدعيمًا لمقولة اختلاف الحضارات وتباينها. ومن دون شك برزت أوروبا متفوقة لأننا، نحن المسيحيين، اكتفينا باحتجاجات لفظية، في حين لجأ المسلمون إلى القتل والحرق.

هذه التحالفات تواجه الجالية المسلمة في أوروبا بخيار صعب يؤدي إلى تغليف وضعها الشاذ: التجمع السياسي الوحيد الذي لا يختزل المسلمين إلى مواطنين من الدرجة الثانية، ويُفْسح لهم المجال لممارسة هويتهم الدينية، هو تجمع الليبراليين الملحدين «الكفرة». أما أولئك الذين يقومون

بممارسات اجتماعية - دينية، والمرآة التي تعكس صورتهم هي المسيحية، فهم أعداء المسلمين السياسيين الألداء، والأكثر شراسة. وتكمن المفارقة في أن حلفاءهم الحقيقيين الوحيدين ليسوا أولئك الذين نشروا الرسوم أول مرة، بل أولئك الذين بادروا، انطلاقًا من التضامن مع حرية التعبير، إلى إعادة نشر تلك الرسوم.

يحضرنا هنا تحليل ماركس للدوامة السياسية الخارجة من رحم ثورة عام 1848 الفرنسية. كان حزب النظام الحاكم ائتلافًا يضم جناحين مَلَكيين: آل بوربون والأورليانيين. ولم يكن الفريقان قادرين على الاهتداء إلى قاسم مشترك في شأن مستوى النظام الملكي، لأن المرء لا يمكن أن يكون ملكيًّا على نحو عام، بل عليه إن يكون مؤيدًا لأسرة ملكية واحدة فقط. وتمثلت الطريقة الوحيدة لجمعهما في كتلة واحدة في الانضواء إلى راية «مملكة الجمهورية المجهولة». بعبارة أخرى، الأسلوب الوحيد ليكون المرء ملكيًّا على نحو عام، هو أن يكون جمهوريًا[16]. ويصح الأمر على الدين. فلا يستطيع المرء أن يكون متدينًا على نحو عام. يمكن للمرء أن يؤمن بإله معين دون آلهة أخرى وعلى حسابها. ويبرهن إخفاق جميع المحاولات الرامية إلى توحيد الأديان على أن الطريقة الوحيدة للتحلي بالتدين العام، التدين على نحو عام ومشترك، هو الانضواء إلى مظلة «ديانة الإلحاد المجهولة». وكما يبين مصير الجوالي المسلمة في الغرب، فإن هذه المظلة هي الملاذ الوحيد للمسلمين. ثمة، إذًا، نوع من العدالة الشاعرية في واقع اندلاع حوادث عنف مكثفة بين السنة والشيعة، الطائفتين المسلمتين في العراق، مباشرة بعد صرخة جميع المسلمين المندِّدة بالدانمارك الكافرة. والعبرة المستخلصة من جميع الأنظمة الشمولية (التوتاليتارية) منقوشة هنا بأحرف كبيرة: الحرب ضد العدو الخارجي لا تلبث على الدوام أن تتحول، عاجلًا أم آجلًا، إلى انشقاق داخلي، وحرب ضد العدو الداخلي.

لعل ما نحن بحاجة إليه، بعد هذه الخطابات التي تعلن عودة تديُّن «ما بعد

---

(16) انظر: Karl Marx, «Class Struggles in France,» *Collected Works*, vol. 10 (London: Lawrence and Wishart, 1978), p. 95.

العَلْمنة»، وحدود التحرر من الأوهام، والحاجة إلى إعادة اكتشاف المقَدَّس، هو جُرْعة وازنة من الإلحاد العتيق المعروف. فالغضب الذي أحدثته رسوم النبي محمد الكاريكاتورية في المجتمعات المسلمة يطرح، على ما يبدو، برهانًا آخر على أن المعتقدات الدينية هي قوة يجب أخذها في الحسبان. ومع أن عنف الحشود المسلمة يدعو إلى الاستنكار والأسف، فإنه يبدو مؤكّدًا أن على التحرريين الغربيين الماكرين والمتهورين أيضًا أن يتعلّموا درسًا مما حصل: هذه هي حدود التحرر العلماني من الأوهام! أو هذا هو ما يقال لنا.

هل هذا، بالفعل، هو الدرس الذي يجب استخلاصه من انغماس الدهماء في أعمال القتل والنهب وإشعال الحرائق باسم الدين؟ فمنذ وقت غير قصير، يقال لنا دائمًا: إننا، في غياب الدين، لسنا إلا حيوانات أنانية متقاتلة على النعم، ومنظومتنا الأخلاقية الوحيدة هي أخلاق قطيع من الذئاب، وما من شيء سوى الدين يستطيع أن يرفعنا إلى مستوى روحي أعلى. أما اليوم، مع انبثاق الدين بوصفه السبب الرئيس للعنف الإجرامي القاتل في طول العالم وعرضه، فإن المرء أصبح يتملكه شعور متزايد بالملل حيال التأكيدات المطردة لمقولة أن الأصوليين - أصوليي الديانات المسيحية والإسلامية والبوذية وحدَهم - هم من يسيئون استخدام الرسائل الروحية النبيلة لمعتقداتهم وتحريفها. ألم يحن أوان استعادة كرامة الإلحاد الذي قد يكون فرصتنا الوحيدة للوصول إلى السلام؟ من المألوف أننا نسارع، لدى الكلام عن العنف ذي الخلفية الدينية، إلى إلقاء اللوم على العنف نفسه: العنصر السياسي العنيف أو «الإرهابي» هو الذي يُسيء استخدام دين نبيل، ما يؤدي إلى جعل الهدف متمثلًا في استعادة الجوهر الأصيل للدين بتحريره من الاستغلال السياسي. لكن ماذا إذا أقدم المرء على مخاطرة عكس هذه العلاقة؟ ماذا إذا كان ما يبدو قوة اعتدال تجبرنا على التحكم بعنفنا، هو المحرّض الخفي على هذا العنف؟ وماذا، والحال هذه، إذا أقدم المرء، بدلًا من شجب العنف، على التبرؤ من الدين، بما في ذلك ارتداداته العلمانية الشبيهة بالشيوعية الستالينية المستندة إلى الآخر التاريخي الكبير، ومواصلة العُنف بحد ذاته، مع تحمل المسؤولية الكاملة عنه، من دون أي غطاء أو تستر خلف أشكال وصيغ الآخر الكبير؟

كثيرًا ما يُزعم أن كل خلاف أخلاقي معاصر ليس في الحقيقة إلا نزاعًا بين تشارلز داروِن والبابا (الفاتيكان). من جهة، هناك (لا) أخلاق علمانية ترى استغلال الأفراد والتضحية بهم من دون رحمة من الأمور المطلوبة والمرغوبة، ومن الجهة الأخرى، ثمة أخلاق مسيحية تؤكد أن لكل إنسان، ولكل كائن بشري فرد، روحًا خالدة مقدَّسة. وفي هذا السياق، إن اللافت ملاحظة أن ثمة داروِنيين اجتماعيين كانوا، بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، أنصار سلام من منطلق داروِنيتهم المعادية للمساواتية؛ فكبير رافعي راية الداروِنية الاجتماعية المعروف إرنست هايكل (E. Haeckel) عارض الحرب لأن من يُقْتَلون فيها هم الناس الخطأ: «كلما كان الرجل أقوى، وأفضل عافية، وشابًا بشكل طبيعي، ارتفع احتمال تعرضه للقتل بالرصاص وبالمدافع وغيرها من أدوات المدنية المشابهة»[17]. تمثلت المشكلة في عدم السماح بتجنيد الضعفاء والمرضى. فهؤلاء كانوا يُتركون لينجبوا أطفالًا، فتتقهقر الأمة بيولوجيًا. فكان أحد الحلول المطروحة إجبار الجميع على الالتحاق بالجيش، وعدم التردد بعد ذلك في تقديم الضعفاء والمرضى، دونما رحمة، طعامًا للمدافع من خلال سلسلة من الهجمات الانتحارية.

أما ما يعقِّد هذا كله اليوم فهو أن ما يجعل المذابح الجماعية متزايدة الشَّرْعنة على نحو متزايد، هو أن منطلقاتها دينية، في حين أن نزعة المسالمة المناوئة للحرب هي في معظمها نزعة إلحادية. فالإيمان بهدف سماوي أسمى هو ما يسمح لنا باستغلال الأفراد، في حين أن الإلحاد لا يعترف بمثل هذا الهدف، فيرفض جميع ألوان التضحية المقدسة. لا غرابة، إذًا، أن إلتون جون، كما قالت **الأسوشيتد برس** في 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 2006، عارض جميع الأديان المنظّمة، على الرغم من تعبيره عن الإعجاب بتعاليم المسيح وقادة روحيين آخرين. فقد قال إلتون في ملحق صحيفة **أوبزيرفر** الموسيقي: «أعتقد أن الدين حاول دائمًا توجيه الكُرْه نحو المثليين. يدأب الدين على تعميق الكُره والحقد ضد المثليين.. من وجهة نظري، أنا مع حظر الدين كليًا. يبدو أن الدين المنظم غير ناجح. إنه يحوّل الناس إلى

(17) مقتبس من: Edward T. Oakes, «Darwin's Graveyards,» *Books & Culture* (November/ December 2006), p. 36.

قوارض بغيضة حقًا، ولا علاقة له، في الحقيقة، بالرحمة والشفقة». كذلك أخفق القادة الدينيون في أن يفعلوا شيئًا في شأن فيض التوترات والصراعات في طول العالم وعرضه. وسأل إلتون جون: «لماذا لا يعقدون خلوة؟ لماذا لا يلتقون؟».

من شأن طغيان العنف المبرر دينيًا (أو إثنيًا) أن يُفسَّر بكوننا نعيش في حقبة ترى أنها تنتمي إلى مابعد الأيديولوجيا. وبما أن القضايا العامة الكبرى ما عادت قابلة للتعبئة بالاستناد إلى العنف الجماعي (الحرب) لأن أيديولوجيتنا المهيمنة تدعونا إلى الاستمتاع بالحياة وتحقيق ذواتنا، فإن من الصعب بالنسبة إلى الأكثرية أن يُتغلب على النفور من تعذيب إنسان آخر وقتله. إن الأكثرية الساحقة من الناس «أخلاقية» عفويًا، ذلك أن قتل إنسان آخر يشكّل ضربة كبرى في نظرها. لذا فإن جعل هذه الأكثرية مستعدة للقتل يستلزم اجتراح قضية «مقدَّسة» أكبر، قضية تقلب الهواجس الفردية الوضيعة، ذات العلاقة بالقتل، إلى أمور تافهة. ويتلاءم الانتماء الديني أو العرقي تمامًا مع هذا الدور. بالطبع هناك أمثلة عن ملحدين مَرْضى مؤهلين لاقتراف مذابح جماعية لمجرد المتعة، ولمجرد التلذذ بهذا الفعل، إلا أنهم استثناءات. فالأكثرية بحاجة إلى «تخدير» ضد حساسياتها حيال معاناة الآخر. لهذا، هناك حاجة إلى قضية مقدسة.

منذ ما يزيد على القرن، حَذّر دوستويفسكي في روايته **الإخوة كارامازوف** من مخاطر العدمية الأخلاقية الملحدة: «إذا لم يكن الرب موجودًا، فكل شيء مباح!». وحاول «الفيلسوف الجديد» الفرنسي أندريه غلوكسمان تطبيق نقد دوستويفسكي للعدمية الكافرة على الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، كما يوحي عنوان كتابه *Dostoievski à Manhattan* **(دوستويفسكي في مانهاتن)**[18]. يا لهول الخطأ! عبارة إرهاب اليوم تقول إذا كان ثمة إله، أو رب، فإن كل شيء، حتى الإجهاز على المئات من المارة والمتفرجين الأبرياء، مباح بالنسبة إلى أولئك الذين يزعمون أنهم يتحركون باسم الرب مباشرة بوصفهم أدوات تنفذ مشيئته، لأن من الواضح أن من شأن أي ارتباط مباشر بالرب يسوّغ انتهاك أي ضوابط أو اعتبارات «بشرية مجردة». وما الشيوعيون الستالينيون «الكَفَرة» إلا برهانٌ أقصى على صحة هذه

(18) André Glucksmann, *Dostoievski à Manhattan* (Paris: Robert Laffont), 2002.

المقولة: كل شيء كان مباحًا لهم لأنهم كانوا يرون أنفسهم أدوات مباشرة تحت تصرف مقَدَّسهم: الضرورة والحتمية التاريخية للتقدم نحو النظام الشيوعي.

كان أوغسطين قد طرح معادلة التعطيل الديني الأصولي لما هو أخلاقي حين كتب: «أحبوا الرب وافعلوا ما يحلو لكم!». وبدلًا من ذلك، يمكن أن تصبح هذه المعادلة: «أحبوا وافعلوا كل ما تريدونه»، لأن المعادلتين تعنيان الشيء نفسه، من وجهة النظر المسيحية. فالرب، في النهاية، هو الحب. ويكمن اللغز، بالطبع، في أنك، إذا كنت تحب الرب حقًا، ستريد ما يريده. فما يسْعده يُسعدك، وما يزعجه يجعلك بائسًا. ليس الأمر، إذًا، أنك تستطيع أن تفعل ما تريد تمامًا. إن حبك للرب، إذا كان صادقًا، يضمن أن تتبع في ما تريده وتفعله أسمى المعايير الأخلاقية. يكاد هذا يشبه قليلًا الدعابة المعروفة: «خطيبتي لا تتأخر أبدًا عن أي موعد، لأنها تكفّ عن كونها خطيبتي عندما تتأخر». إذا كنت تحب الرب فأنت تستطيع أن تفعل كل ما تريده، لأنك إذا فعلت شيئًا شريرًا فإن هذا بحد ذاته برهان على أنك لا تحب الرب بالفعل... غير أن الغموض يستمر، إذ ليس ثمة أي ضمانة، خارج إيمانك، في شأن ما يريد لك الرب أن تفعله. وفي غياب أي معايير أخلاقية من خارج إيمانك بالرب وحبك له، فإن الخطر يكمن دائمًا في توظيف حبك للرب من أجل شَرْعَنة أشد الأفعال شناعة وإثارة للرعب.

في أثناء حملة الملك سان لوي الصليبية، تحدث إيف لو بريتون عن أنه التقى مرة عجوزًا تطوف في الشوارع حاملةً بيدها اليمنى طبقًا مملوءًا بالنار، وفي يدها اليسرى طاسًا مملوءًا بالماء. وعند سؤالها عما كانت تفعله أجابت قائلة: «بالنار سأحرق الفردوس حتى لا يبقى منه شيء، وبالماء سأطفئ نيران الجحيم كي لا يبقى شيء منها. فأنا أريد ألا يفعل أحدٌ خيرًا من أجل الحصول على مكافأة النعيم، أو شرًا خوفًا من النار؛ بل حبًا للرب فحسب»[19]. الشيء الوحيد الذي يمكن أن يضاف إلى هذا هو: لماذا، إذًا، لا يُمحى الرب نفسه والمبادرة إلى فعل الخير من

---

(19) ثمة صيغة مشابهة في الإسلام الصوفي: «ربي، إذا كنت أعبدك خوفًا من النار فاحرقني بالجحيم، وإذا كنت أعبدك طمعًا في الجنة، فاحرمني منها، أما إذا كنت أعبدك من أجلك فحسب، فلا تحرمني يا إلهي وجهك الكريم». (Rabi'a al-'Adawiyya of Basra, 713-801).

أجل الخير؟ لا غرابة في أن هذا الموقف الأخلاقي المسيحي بجدارة باقٍ اليوم حاضرًا مستمرًا، في إطار الإلحاد.

يقوم الأصوليون (بناءً على ما يرون) بأفعال خير تنفيذًا لمشيئة الرب ليكونوا جديرين بالخلاص. ويقوم الملحدون بها ببساطة لأن ذلك هو الشيء الذي يصح فعله. ألا يشكل ذلك الأساس لأكثر تجاربنا الأخلاقية؟ حين أُقْدم على عمل الخير، فأنا لا أفعل ذلك منتظرًا الفوز باستحسان الرب، بل أفعله لأنني لا أستطيع أن أفعل العكس. فلو فعلت لما استطعت أن أنظر إلى صورتي في المرآة. فالفعْل الأخلاقي هو نفسه، تحديدًا، يتضمن مكافأته. لقد قام أستاذ الاقتصاد والفيلسوف الذي عاش في القرن الثامن عشر، ديفيد هيوم، وكان مؤمنًا، بطرح هذه الفكرة بطريقة بالغة الحدّة حين كتب أن الأسلوب الوحيد للتعبير عن الاحترام الحقيقي للرب هو التصرف على نحو أخلاقي مع تجاهل وجود الرب.

يقدم تاريخ الإلحاد الأوروبي، من جذوره الإغريقية والرومانية في قصيدة لوكريتوس، *De return natura* (عن طبيعة الأشياء)، إلى الكلاسيكيين الحديثين من أمثال سبينوزا، درسًا في الكرامة والشجاعة. إنه أكثر بكثير من طفرات مُتْعَوية عابرة. إنه متميزٌ بوعي المحصلة المرّة لكل حياة بشرية لعدم وجود أي مرجعية عليا تتولى مهمة الإشراف على مصائرنا وضامنة لمحصلة سعيدة. في الوقت نفسه يواصل الملحدون صوغ رسالة الفرح الآتي، لا من مراوغة الواقع، بل من قبوله، ومن اهتداء المرء إبداعيًا إلى موقعه فيه. إن ما يجعل هذا التراث المادي فريدًا، هو أسلوبه في المزاوجة بين الوعي المتواضع أننا لسنا أسياد الكون، بل مجرد أجزاء من كلٍّ أكبر وأرحب كثيرًا، ونحن عُرْضَة لتقلبات القدر الطارئة مع نوع من الاستعداد لتحمل عبء المسؤولية الثقيل عما نفعله في حياتنا وما نوظفه من أجلها. ومع الخطر المتمثل في كارثة لا يمكن التنبؤ بها، وتلوح في الأفق من جميع الجهات، أليس هذا موقفًا مطلوبًا أكثر من أي وقت مضى في زمننا؟

منذ عامين اندلع سجال في أوروبا: هل يجب ذكر المسيحية بوصفها المكوِّن الأساس للتراث في ديباجة مشروع الدستور الأوروبي؟ جرى التوصل إلى حل

وسط توافقي قضى بإدراج المسيحية جنبًا إلى جنب مع اليهودية والإسلام، وتركة العصور القديمة. لكن أين موضع التركة الأغلى والأَعَز لأوروبا الحديثة، أي التركة المتمثلة في الإلحاد؟ إن ما يجعل أوروبا الحديثة فريدة هو أنها الحضارة الأولى والوحيدة التي تتعامل مع الإلحاد على أنه خيار مشروع مئة في المئة، لا عقبة أمام أي منصب عام. إن هذا تراثٌ أوروبي بكل تأكيد، جدير بالدفاع عنه والقتال في سبيله.

في حين أن الملحد الحقيقي ليس بحاجة، على الإطلاق، إلى الترويج لموقفه الخاص لصدم المؤمنين واستفزازهم بتصريحات إلحادية، فإنه يرفض اختزال مشكلة رسوم النبي محمد الكاريكاتورية إلى قضية احترام معتقدات الآخرين؛ فاحترام معتقدات الآخرين، بوصفه القيمة الأعلى، من شأنه ألا يعني إلا أحد أمرين: إما أن نتعامل مع الآخر بأسلوب قائم على المداهنة والتلطف وتجنب إيذائه كي لا تنهار أوهامه، وإما نُقْدم على اعتماد موقف نسبوي قائم على منظومات تعددية حقيقية، وإعلان عدم أهلية فرض العنف لتأكيد أي حقيقة مهما بلغت من الوضوح. لكن، ماذا عن إخضاع الإسلام، جنبًا إلى جنب مع الأديان كلها، لتحليل نقدي محترم؟ لكن لذلك السبب لا يكون، في خضوعه للتحليل النقدي، أقل صرامة وتشددًا. هذا، فقط هذا دون غيره، هو الأسلوب الملائم للتعبير عن احترام حقيقي للمسلمين: أسلوب التعامل معهم على أنهم راشدون جادُّون مسؤولون عن معتقداتهم.

الفصل الخامس

التسامح مقولة أيديولوجية

تثقيف السياسة

لماذا يجري تصوُّر مشكلات كثيرة اليوم أنها مشكلاتِ تعصُّب وعدم تسامح، بدلًا من رؤيتها على حقيقتها كمشكلات تفاوُت وانعدام مساواة واستغلال وظُلم؟ ما الذي يجعل العلاج المقترح متمثلًا في التسامح بدلًا من التحرير والتحرر والنضال السياسي، بل وحتى الكفاح المسلّح؟ تكمن الإجابة المباشرة في العملية الأيديولوجية الأساسية للتعددية الثقافية الليبرالية: عملية «إضفاء صفة الثقافة على السياسة» أو «إلباس السياسة ثوبًا ثقافيًا». يجري تعريض الخلافات والتباينات السياسية - وهي خلافات مشروطة بعدم التكافؤ السياسي أو الاستغلال الاقتصادي - لعملية تطبيع وتجنيس وتحييد، وصولًا إلى جعلها تبدو خلافات «ثقافية» حضارية، أي تباينًا في «أنماط الحياة»، وخلافات حضارية هي من المسلمات التي يتعذر التغلب عليها، ولا يمكن إلا تحمُّلها و«التسامح معها». وهذا يستدعي ردًا يستند إلى المنطلقات التي طرحها فالتر بنيامين: من إضفاء الصفة الثقافية الحضارية على السياسة، إلى إضفاء الصفة السياسية على الثقافة. وسبب هذا التثقيف (بمعنى إضفاء الصفة الثقافية إذا جاز التعبير) هو استسلام، وإخفاق في الحلول السياسية المباشرة، مثل دولة الرفاه (Welfare State)، أو جملة المشروعات الاشتراكية المختلفة. أما البديل المصطنع لسائر الحلول السياسية المخفقة والمشروعات الخائبة، فهو التسامح[1].

كان أستاذ العلوم السياسية صامويل هنتنغتون هو من اقترح أنجح الصيغ

---

(1) أعوّل هنا بشدة على: Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

لعملية «تثقيف السياسة» هذه بوضعه السبب الرئيس لصراعات اليوم في مقولة «صدام الحضارات» التي يرى المرء نفسه واقعًا تحت إغراء تسميتها بالمرض الهنتنغتوني لزماننا. يقول هنتنغتون إن «سِتار الأيديولوجيا الحديدي»، جرى إبداله، بعد انتهاء الحرب الباردة، بـ «ستار الثقافة المخملي»[2]. ومن شأن رؤية هنتنغتون المتشائمة المتجسدة بـ «صدام الحضارات» أن تبدو النقيض المباشر لأفق فرانسيس فوكوياما المشرق لنهاية التاريخ في ثوب نوع من ديمقراطية «ليبرالية» شاملة للعالم. وهل من اختلاف أكبر من ذلك الذي بين فكرة فوكوياما الهيغلية الزائفة عن «نهاية التاريخ» (بمعنى الاهتداء إلى الصيغة القصوى لأفضل الأنظمة الاجتماعية الممكنة في الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية، التي لا يتطلب الوصول إليها سوى بضع عقبات تجريبية ينبغي تجاوزها، من دون الإبقاء على فضاء يسمح بتقدم مفاهيمي أرقى)[3]، وفكرة هنتنغتون القائمة على «صدام الحضارات» بوصفه الصراع السياسي الرئيس في القرن الحادي والعشرين، ليبقى «صدام الحضارات سياسة في نهاية التاريخ»؟

التعارض الأساس الذي تستند إليه الرؤية الليبرالية هو بين هؤلاء المحكومين بالثقافة، المحدَّدين بالحضارة، أي بالعالم الذي وُلدوا فيه، وأولئك الذين يكتفون بـ «الاستمتاع» بثقافتهم فحسب؛ أولئك المرتقين إلى ما فوقها، والأحرار في اختيارها. ويوصلنا هذا إلى المفارقة الآتية: المصدر العميق للبربرية هو الثقافة بالذات، هو تماهي المرء المباشر مع ثقافة (حضارة) خاصة تجعله متعصبًا لا يطيق الثقافات الأخرى. والتعارض الأساس هنا هو التعارض القائم بين الجماعة والفرد: الثقافة تحديدًا جماعية وخاصة وفئوية ضيقة وإقصائية، بالنسبة إلى الثقافات الأخرى، في حين أن الفرد - مفارقة ثانية - هو الكوني الشامل، موقع الكونية الشاملة، بمقدار ما ينتشل نفسه ويرفعها إلى ما فوق ثقافته الخاصة. وبما أن كل فرد يجب تخصيصه، وإضفاء صفة الخصوصية والتحديد عليه، يجب أن يعيش

---

(2) انظر: Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations* (New York: Simon and Schuster, 1998).

(3) انظر: Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 2006).

في إطار حضاري، عالم حياة محدد، فإن الطريقة الوحيدة لحل العقدة المستعصية هي شطر الفرد إلى نصف كوني، عام وشامل من جهة، ونصف خاص من جهة أخرى، حيث يكون «الخاص» الملاذ الآمن للعائلة من ناحية، ودائرة اللادولة هي الفضاء العام للمجتمع المدني (الاقتصاد) من ناحية ثانية.

في ظل الليبرالية تبقى الثقافة حاضرة، لكن بوصفها مخصخصة وطريقة حياة، أي جملة معتقدات وممارسات، من دون أن تدخل في الشبكة العامة للمعايير والقواعد. هكذا، فإن الثقافة تتعرض حرفيًا لعملية مسخ: تنقلب منظومات العقائد والممارسات نفسها إلى نوع من التعبير عن خصوصيات خاصة وشخصية، بعد أن كانت القوة اللاحمة للجماعة. وما دامت الثقافة نفسها هي منبع البربرية والتعصب، فإن الاستنتاج المحتوم هو أن الأسلوب الوحيد للتغلب على التعصب والعنف هو تحرير جوهر الشخص، وكينونته من الثقافة. ولا بد للشخص من أن يكون في جوهره فظًا، عديم الثقافة[4]. والتأييد الفلسفي لهذه الأيديولوجيا القائمة على أساس الشخص الليبرالي هو الشخص الديكارتي، ولا سيما في صيغته الكانطية. فهذا الشخص يُنظر إليه على أنه مؤهل لاقتلاع نفسه من جذوره الثقافية الاجتماعية الخاصة، وتأكيد استقلاليته وكونيته الشاملة. التجربة المؤسسة لوضع ديكارت القائم على الشك الكوني الشامل، هي بالتحديد تجربة «تعددية ثقافية» عن عدم كون تراث المرء الخاص وثقافته أفضل مما يبدو لنا تراث الآخرين مهما يكن هذا التراث غريبًا:

> [...] جرى تلقيني، حتى في أيام الجامعة، أن ليس ثمة شيء قابل للتصور وغريب جدًا أو ذو صدقية متدنية، لم يدّعه هذا الفيلسوف أو ذاك. وأدركت، إضافة إلى ذلك، في أثناء أسفاري أن جميع أولئك الذين يحملون مشاعر مناقضة تمامًا لمشاعرنا، ليسوا مع ذلك برابرة أو متوحشين بالضرورة، بل قد يكون لديهم عقول موازية أو حتى أوزن من عقولنا نحن[5].

---

(4) من شأن هذا أن يضفي بعدًا جديدًا على عبارة غوبلز الفضائحية «حين أسمع كلمة 'ثقافة'، أسارع إلى مد يدي إلى مسدسي لكن ليس، بالطبع، حين أسمع كلمة 'حضارة'».

(5) René Descartes, *Discourse on Method* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1994), p. 33.

ذلك هو السبب الكامن في عدم كون الجذور العرقية، والهوية القومية، وما إليهما، مقولات حقيقية بالنسبة إلى أي فيلسوف ديكارتي. وبعبارة كانطية دقيقة، ننخرط، حين نتأمل جذورنا العرقية، في نوع من الاستخدام الخاص للعقل، مقيدين بافتراضات مسبقة دوغمائية طارئة. أي، نتصرف مثل أفراد «غير ناضجين»، لا بوصفنا بشرًا أحرارًا متموضعين في البُعد الكوني الشامل للعقل. ونادرًا ما يُلاحظ التعارض بين كانط وريتشارد رورتي في ما يخص هذا التمييز لما هو عام ممّا هو خاص، إلا أنه تمييز حاسم: كلاهما يميز بحدة بين المجالين، لكن بأسلوبين متعاكسين. فبالنسبة إلى رورتي، هذا الليبرالي المعاصر العظيم، إذا كان ثمة شخص كهذا، ليس الخاص إلا خصوصياتنا حيث الحكم للإبداع والخيال الجامح، والاعتبارات الأخلاقية معلقة (تقريبًا)، فيما العام هو فضاء التفاعل الاجتماعي حيث يتعين علينا أن نمتثل للقواعد والمعايير كي لا نُلْحق الأذى بآخرين. بعبارة أخرى الخاص هو فضاء التهكم والهزء، في حين أن العام هو فضاء التضامن.

أما بالنسبة إلى كانط، فإن الفضاء العام لـ «المجتمع المدني العالمي» يشير إلى مفارقة الوحدانية الكونية الشاملة؛ مفارقة شخص واحد يبادر، من خلال نوع من اختصار الطريق، متجاوزًا ما هو خاص، إلى المشاركة المباشرة بما هو كوني شامل. هذا ما يعنيه كانط في الفقرة المعروفة من مقالته بعنوان «ما التنوير؟» بـ «عام» في مقابل «خاص». فـ «الخاص» ليس هو روابط المرء الفردية، في مقابل علاقاته بالجماعة، بل النظام الجماعي - المؤسَّسي لهوية المرء الخاصة بالذات. أما «العام» فهو الشمولية العابرة الحدود القومية لممارسة العقل. إن مفارقة المعادلة الكامنة في العمق هي معادلة: «فكِّرْ بحرية، لكن امتثل! كُنْ مطيعًا!» (التي تطرح، بالطبع، سلسلة مشكلات تخصها، لأنها تعتمد أيضًا على التمييز بين مستوى فاعلية أداء السلطة الاجتماعية، ومستوى التفكير الحر حيث تكون الأدائية معلقة)؛ هذه المفارقة هي، إذًا، أن يدلي المرء بدلوه في البعد الكوني الشامل للمجال «العام» تحديدًا، بوصفه فردًا واحدًا متخلصًا من أو معارضًا هويته الجماعية الجوهرية. ولا يكون المرء كونيًا مئة في المئة إلا إذا كان وحيدًا حتى العظم، بين ثنايا الهويات الجماعية. إن كانط هو الذي يجب أن يُقْرأ هنا بوصفه ناقد رورتي؛ ففي رؤيته الفضاء العام لممارسة العقل الحرة بلا قيد أو شرط، يؤكد

بُعْد الكونية التحريرية خارج نطاق هوية المرء الاجتماعية، ويؤكد موقع المرء في نظام الوجود (الاجتماعي). هذا هو البُعد الغائب عند رورتي.

الكونية الفاعلة

من السهل جعلُ مفهوم التسامح هذا إشكاليًا، وجعلُ العنف الذي يديمه واضحًا ملموسًا. فهو، أولًا، ليس كونيًا شاملًا بالفعل، وليس فظًّا عديم الثقافة. ولما كان التقسيم الجنساني للعمل ما زال سائدًا في مجتمعاتنا، ويضفي نكهة ذكورية على جملة مقولات ليبرالية (الاستقلال الذاتي، النشاط العام، المنافسة)، وينتقص من قدر النساء بحصرهن في مجال التضامن العائلي الخاص، فإن الليبرالية ذاتها، في قولها بتعارض العام والخاص، تضمر هيمنة ذكورية. يضاف إلى ذلك أن الاستقلال الذاتي والحرية الفردية لا يحتلان مراتب أعلى من التضامن الجماعي والترابط والمسؤولية عن آخرين يعتمدون علينا (كالأطفال)، وواجب احترام المرء عادات جماعته وتقاليدها، إلا في الثقافة الرأسمالية الغربية الحديثة. إن الليبرالية ذاتها تمنح الامتياز لثقافة بعينها، هي الثقافة الغربية الحديثة. وفي ما يخص حرية الاختيار، تعاني الليبرالية، هي الأخرى، انحيازًا قويًا. فهي تبقى متعصبة وبعيدة عن التسامح، حين لا يُمنح الأفراد من ثقافات أخرى حرية الاختيار، كما يتجلى في قضايا مثل الختان وزواج صغيرات السن ووأد المواليد وتعدد الزوجات وسفاح القربى. إلا أنها تغض الطرف عن الضغوط الهائلة التي تُفْضي، مثلًا، إلى إجبار النساء في مجتمعنا الليبرالي على الخضوع لتدابير معينة مثل الجراحة التجميلية، وزراعة الأنسجة الحية، وحقن «البوتوكس» حفاظًا على القدرة التنافسية في سوق الجنس.

هكذا، فإن المثل الأعلى الليبرالي لـ «حرية الاختيار» يجد نفسه دائمًا في مأزق لا مخرج منه. فإذا شاء الشخص، فهو (هي) يستطيع أن يختار التراث الطائفي الذي وُلد في كنَفَه، غير أن من الضروري أولًا إطلاعه على جملة البدائل، ثم تمكينه من القيام باختيار حر من بين تلك البدائل. وفي المقابل، يُمنح مراهقو الآميش [البروتستانت المتشددون] حرية الاختيار لكن الأوضاع التي يجدون

أنفسهم فيها حين مبادرتهم إلى الاختيار، تجعل هذا الاختيار مقيّدًا. وكي يتمتعوا بحرية اختيار حقيقية، لا بد من إطلاعهم، على نحو سليم، على الخيارات والبدائل كلها وتثقيفهم بها. غير أن الطريقة الوحيدة للقيام بهذا تكون بتخليصهم من وضعية الأَسْر في إطار جماعة الآميش وصولًا إلى أمركتهم.

إن عيوب معايير الموقف الليبرالي وحدوده المعتمدة من المُسْلمات اللواتي يرتدين الحجاب، جلية هنا أيضًا؛ إذ يسمح للنساء بارتداء الحجاب إذا كان الأمر خيارهن الحر لا خيارًا مفروضًا عليهن عنوة من أزواجهن أو من أسرهن. غير أن معنى ارتداء الحجاب سرعان ما يتغير كليًا لحظة إقدام النساء على ارتداء الحجاب لممارسة نوع من الاختيار الفردي الحر، من أجل تحقيق روحانيتهن، مثلًا. فالحجاب لا يعود رمزًا لانتمائهن إلى الجالية المُسْلمة، بل يغدو تعبيرًا عن فرديتهن الخاصة. والفرق هو نفسه مثل ذلك القائم بين فلاح صيني يتناول طعامًا صينيًا لأن قريته ظلت تفعل ذلك منذ أقدم الأزمان، ومواطن مدينة غربية عملاقة يقرر الذهاب لتناول وجبة العشاء في أحد المطاعم الصينية المحلية. هذا هو السبب الكامن، في مجتمعاتنا العلمانية القائمة على الاختيار، وراء بقاء الناس المحتفظين بقدر ذي شأن من الانتماء الديني في وضع تابع. وحتى إذا سُمح لهم بالحفاظ على إيمانهم، فإن هذا الإيمان يجري «تحمُّله» و«التسامح» معه بوصفه خيارهم الشخصي الخاص. ولحظةَ تجرؤهم على إبرازه أمام الملأ كما هو في الحقيقة، أي عنوان انتماء جوهري، مثلًا، فإنهم يوصمون بـ «الأصولية». ما يعنيه هذا هو أن «عنصر الاختيار الحر» في المعنى الغربي «المتسامح» القائم على أساس التعددية الثقافية، لا يمكن أن ينبثق إلا نتيجة عملية عنف قوية تفضي إلى الاقتلاع القَسْري من تربة عالم حياة معين، أي من ثقافة معينة نتيجة استئصال المرء من جذوره.

على المرء أن يتذكر الجانب التحريري الهائل لهذا العنف الذي يجعلنا نعيش خَلْفيتنا الثقافية الخاصة على أنها عَرَضية، طارئة. دعونا لا ننسى أن الليبرالية ظهرت في أوروبا من رحم كارثة حرب الأعوام الثلاثين بين الكاثوليك والبروتستانت. وجاءت ردًا على السؤال الملح عن كيفية تمكين الناس ذوي الولاءات الدينية المختلفة جذريًا من التعايش. فقد طالبت الليبرالية المواطنين بما هو أكثر من

التسامح المتعجرف، بين أديان متغايرة، بما هو أكثر من التسامح كحل توافقي وسط وموقت. لقد طالبتنا بأن نحترم الأديان الأخرى لا رغمًا عن قناعاتنا الدينية الأعمق، بل بالاستناد إليها والانطلاق منها. فاحترام الآخرين إثبات للإيمان الحقيقي. ولعل التعبير الأفضل عن هذا الموقف هو ذلك المنسوب إلى المفكر المسلم العظيم الذي عاش في القرن الثامن: أبو حنيفة، إذ قال: «اختلاف الرأي في الجماعة دليل نعمة سماوية»[6]؛ إذ في إطار هذا الفضاء الأيديولوجي وحده يستطيع المرء أن يمارس هويته بوصفها طارئة و«مركّبة»، بُنيت منطقيًا (استدلاليًا). وبعبارة موجزة، لا يوجد على الصعيد الفلسفي سوى أمثال جوديث بتلر أو نظريتها عن الهوية الجنسانية المفعّلة أدائيًا، دون الذات أو الشخص الديكارتي. مهما تكن الأمور الأخرى التي يستطيع المرء اتهام التعددية الثقافية الليبرالية بها، فإن عليه أن يعترف، في الأقل، أنها معادية بعمق للنزعة «الجوهرية»: **الآخر البربري هو الذي** يُعدّ جوهريًا وزائفًا إذًا. تقوم الأصولية بـ «تطبيع» أو «جَوْهَرة» سمات أو ميزات عرضية طارئة مشروطة تاريخيًا. وتبقى الحضارات الأخرى، في نظر أوروبيي الحداثة، عالقة ومجمَّدة بأَسْر ثقافاتها الخاصة، في حين أن الأوروبيين مرنون، يعملون باطراد على تغيير افتراضاتهم.

يحلو لنقاد «مابعد الاستعمار» أن يؤكدوا عدم حساسية الليبرالية حيال نواقصها الخاصة. فهي، في دفاعها عن حقوق الإنسان، تميل إلى فرض أنموذجها لهذه الحقوق على الآخرين. إلا أن الحساسية الانعكاس تجاه تلك النواقص الذاتية لا تبرز إلا على خلفية فكرتي الاستقلال الذاتي والعقلانية المدعومتين ليبراليًا. ويستطيع المرء، بالطبع، أن يجادل أن الوضع الغربي، بطريقة ما، أسوأ من ذلك، لأن الاضطهاد فيه يُطمس ويُحجب ويُبرز على أنه خيار حر. (ما الداعي إلى الشكوى؟ ألم تختر أنت أن تفعل هذا؟). وكثيرًا ما تقوم حرية الاختيار عندنا، عمليًا، بمجرد وظيفة موافقة شكلية على الاضطهاد والاستغلال اللذين نتعرض لهما. إلا أن فكرة هيغل عن أهمية الشكل مهمة هنا، فالشكل يتسم باستقلالية

(6) مقتبس من: Ziauddin Sardar & Merryl Wyn Davies, *The No-Nonsense Guide to Islam* (London: New Internationalist/Verso, 2004), p. 77.

وكفاءة تخصانه. فحين نقارن امرأة من العالم الثالث، أُكرهت على الختان أو قُطع الوعد بتزويجها وهي طفلة صغيرة، بامرأة من العالم الأول التي تُقْدم بـ «حرية» على «اختيار» جراحة تجميلية مؤلمة، فإن شكل الحرية يكون له شأن، ويفتح بابًا لنوع من التأمل النقدي. يُضاف إلى ذلك أن الموازاة بين استبعاد الثقافات الأخرى وشجبها باعتبارها متعصبة، بعيدة عن التسامح أو بربرية، إن هو إلا إقرار واضح وصريح جدًا بتفوق تلك الثقافات. تذكروا كم من المستعمرين البريطانيين في الهند عَبَّروا عن إعجابهم بعمق الروحانية الهندية، البعيدة عن متناولنا نحن في الغرب لانشغالنا المهووس بالعقلانية والثروة المادية. ألا يتمثل أحد تجليات النزعة التأدبية الغربية برفع الآخر بوصفه متمتعًا بنعمة حياة أكثر تناغمًا وانسجامًا مع الطبيعة وأقل نزوعًا تنافسيًا، وبحياة هادفة إلى التعاون بدلًا من التسلط والهيمنة؟ ثمة عملية أخرى تُعطف على هذا: كثيرًا ما يُستحضر التعامي عن الظلم باسم «احترام» ثقافة الآخر. بل إن حرية الاختيار غالبًا ما تُثار هنا بطريقة معكوسة: أولئك اختاروا نمط حياتهم بما فيه إحراق الأرامل، وما علينا نحن، مهما بدا الأمر مثيرًا للرثاء والاشمئزاز، إلا أن نحترم اختيارهم.

هكذا فإن النَقْدَ «الراديكالي» لمابعد الاستعمار الموجه إلى الليبرالية يبقى على المستوى الماركسي المعياري، ويتمثل في شجب الكونية الزائفة، وفي إظهار حقيقة أن أي موقف يقدم نفسه على أنه كوني - حيادي، إنما يقوم، عمليًا، بإضفاء نوع من الامتياز على ثقافة (حب الجنس الآخر، ذكورية، مسيحية) معينة. وبقدر أكبر من التدقيق، فإن مثل هذا الموقف متضمَّن في معايير الموقف مابعد الحداثي اللاجوهري، في نوع من الصيغة السياسية لفكرة فوكو عن الجنس بوصفه من إفرازات الممارسات الجنسية: هنا يخرج «الرجل»، حامل حقوق الإنسان، من رحم جملة من الممارسات السياسية التي تجسِّد المواطنة. وتبرز حقوق الإنسان بوصفها كونية أيديولوجية زائفة تتولى مهمة حجب السياسة الغربية الملموسة القائمة على الإمبريالية والهيمنة وشرعنتها، وعلى التدخلات العسكرية والاستعمار الجديد. ولعل السؤال: هل يكفي هذا لاجتراح نوع من النقد؟

من شأن أعراض القراءة الماركسية أن تبيّن على نحو مقْنع أن المضمون

الخاص هو الذي يمنح فكرة حقوق الإنسان النكهة الأيديولوجية البرجوازية المحددة. فحقوق الإنسان الكونية إن هي «بالفعل» إلا حقوق ذكور بيض أصحاب ملكية يمكنهم إجراء التبادل الحر في السوق واستغلال العمال والنساء، جنبًا إلى جنب مع ممارسة الهيمنة السياسية. غير أن الاهتداء إلى المضمون الخاص الذي يُضْفي صفة الهيمنة على الشكل الشمولي ليس، في أي حال، إلا نصف القصة. أما النصف الآخر، وهو المهم، فيتمثل في طرح سؤال تكميلي أصعب كثيرًا سؤال عن آلية انبثاق شكل الكونية الشاملة بالذات. كيف وفي أي أحوال تاريخية محددة، تغدو الكونية المجردة ذاتها إحدى «حقائق الحياة الاجتماعية»؟ في ظل أي شروط يقوم الأفراد بممارسة ذواتهم كأشخاص منضوين إلى مظلة حقوق الإنسان الكونية؟ هذا هو لبّ تحليل ماركس لصنمية السلعة. ففي مجتمع خاضع لطغيان التبادل السلعي، لا يلبث الأفراد أن يبادروا، في حيواتهم اليومية، إلى الانتماء إلى أنفسهم، وكذلك إلى الأمور التي يجدونها أمامهم، وكأنهم ينتمون إلى تجسيدات عَرَضية طارئة لمفاهيم كونية مجردة. فما أكونه، وخَلْفيَّتي الاجتماعية والثقافية الملموسة، يجري عيشهما بوصفهما عَرَضيَّيْن، طارئَيْن، لأن ما يحدِّدني في النهاية هي القابلية الكونية المجردة للتفكير و/ أو العمل. وأي شيء يستطيع أن يشبع رغبتي معيشٌ بوصفه طارئًا، لأن رغبتي مفهومة على أنها قابلية شكلية مجردة، لامبالية بجميع الأشياء الخاصة المحددة التي من شأنها أن تشبعها، وإن لم تفعل تمامًا. فكرة المهنة أو الحرفة الحديثة تنطوي على أنني أمارس نفسي بوصفي فردًا ليس «مولودًا» مباشرة «في إطارِ» دوره الاجتماعي. فما سأصبحه يعتمد على التفاعل بين الأوضاع الاجتماعية الطارئة من ناحية، واختياري الحر من الناحية المقابلة. وبذلك المعنى، فإن الفرد المعاصر هو صاحب مهنة. إنه كهربائي أو أستاذ جامعة أو نادل. إلا أن القول إن قنًّا من أقنان العصر الوسيط كان فلاحًا من حيث المهنة لا معنى له. ولعل الفكرة الحاسمة هنا هي، مرة أخرى، أن «التجريد» لا يلبث، في أوضاع اجتماعية محددة قائمة على تبادل السلع واقتصاد سوق معولمة، أن يصبح من الملامح المباشرة للحياة الاجتماعية الفعلية. إنه يفعل فعله بالطريقة التي يعتمدها الأفراد على صعيد السلوك والانتماء إلى قدرهم كما إلى محيطهم الاجتماعي. ويتبنى ماركس رؤية هيغل النافذة إلى أن الكونية لا

تصبح «لذاتها» إلا بمقدار ما يكف الأفراد عن المماهاة الكاملة لجوهر كيانهم مع وضعهم الاجتماعي الخاص. وثمة وضع متزامن، ألا وهو أن هؤلاء الأفراد يمارسون أنفسهم كما لو كانوا في «حالة غضب» أبدية في ما يتعلق بوضعهم. فالوجود الملموس الفعلي، للكوْنية ينتج فردًا بلا مكان ملائم في الصرح الكوكبي المعولم. وفي أي بنية اجتماعية محددة لا تصبح الكونية «لذاتها» إلا لدى أولئك الأفراد المفتقدين مكانًا ملائمًا فيه. وهكذا فإن نمط ظهور كونية مجردة ودخولها في حالة وجود فعلي، يتمخض عنهما إنتاج العنف، الأمر الذي يؤدي إلى اضطراب عنيف لتوازن طبيعي سابق.

ما عاد كافيًا سَوْقُ الفكرة الماركسية القديمة عن الهوة القائمة بين المظهر الخارجي للشكل الحقوقي الكوني، والمصالح الخاصة التي تتولى، عمليًا وبالفعل، مهمة دعمه وإدامته، كما هو شائع عند النقاد اليساريين القويمين سياسيًا. فالرأي المقابل الذي يقول إن الشكل ليس «مجرد» شكل أبدًا، بل ينطوي على آلية دينامية تخصه، تترك آثارًا في التركيبة المادية للحياة الاجتماعية؛ ذلك الرأي الذي اجترحه منظرون مثل كلود ليفور وجاك رانسيير، رأي وجيه مئة في المئة وله صدقية عالية[7]. وفي نهاية الأمر، تقوم «الحرية الشكلية» للبرجوازية بإطلاق العملية القائمة على المطالب السياسية والعملية «المادية» جملة وتفصيلًا، من النقابات إلى الحركة النسوية. ويصيب رانسيير حين يؤكد الغموض الجذري للفكرة الماركسية عن الهوة الفاصلة بين الديمقراطية الشكلية بخطابها عن حقوق الإنسان والحرية السياسية من جهة، وواقع الاستغلال والتحكم الاقتصاديين من جهة ثانية. فالهوة بين «مظهر» مساواة - حرية وحقيقة الواقع الاجتماعي القائم على الفروق الاقتصادية والثقافية، يمكن تفسيرها أيضا بطريقتين: طريقة أعراض المعايير، وهي شكل كوني عولمي في الحقوق الكونية والمساواة والحرية والديمقراطية؛ شكل هو مجرد تعبير ضروري، لكنه وهمي، عن مضمونه الاجتماعي الملموس، عن عالم الاستغلال والهيمنة الطبقية. أما في الطريقة الثانية، فيمكن تحميل الأمر

(7) انظر: Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986).

معنى دعائيًا أكثر تخريبًا لتوتر لا يكون فيه «مظهر» المساواة - الحرية «مجرد مظهر» بالتحديد، بل متسم بقوته الخاصة. وهذه القوة تمكنه من إطلاق عملية إعادة مفصلة جملة العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية الفعلية من خلال تسييسها التدريجي وإلباسها «ثوب السياسة»: ما الذي يحول دون تصويت النساء أيضًا؟ ما الذي يمنع جعل شروط المشغل ومكان العمل وأوضاعه أيضًا من شؤون السياسة العامة وشجونها؟ وما إلى ذلك. نجدنا هنا منجذبين إلى محاولة استخدام ذلك التعبير القديم لليفي شتراوس: «الكفاءة الرمزية، مظهر المساواة - الحرية تبقى خيالًا رمزيًا، يتسم، بوصفه هذا، بكفاءة فعلية تخصه. يتعين على المرء أن يقاوم الإغراء التهكمي باختزاله إلى مجرد وهم يُخفي واقعًا فعليًا مختلفًا. إن مِن شأن ذلك أن يكون وقوعًا في فخ النفاق الستاليني القديم الدائب على الاستهزاء بالحرية البرجوازية «الشكلية فقط»: إذا كانت شكلية فقط على هذا النحو ولم تكن مؤثرة في علاقات السلطة الحقيقية، فلماذا لم يبادر النظام الستاليني، إذًا، إلى السماح بها وإجازتها؟ ما الذي جعله يخشى منها؟

لعل اللحظة المفتاحية الحاسمة لأي صراع نظري - بل أخلاقي، سياسي، وحتى جمالي، كما بَيَّن باديو - هي لحظة خروج الكونية الشاملة من رحم عالم الحياة الخاص. فقد أصبح مطلوبًا أن يُقلب، رأسًا على عقب، المفهوم الشائع الذي نكون بموجبه جميعًا متجذرين حتمًا في عالم حياة عرضي خاص، بما يُبْقي الكونية كلها مُلَوَّنة حتمًا ومسكونة بعالم الحياة. وتبرز لحظة الاكتشاف الحقيقية، لحظة الاختراق، عند تفجّر بُعْدٍ كوني حقًا من داخل سياق محدد ويصبح «لذاته»، ويُمارس مباشرة بوصفه بُعْدًا كونيًا. هذه الكونية لذاتها ليست خارجية وفوق سياقها الخاص فحسب، إنها محفورة ومتضمنة فيه. إنها تشوش وتؤثر في السياق من الداخل، الأمر الذي يؤدي إلى شطر هوية ما هو خاص إلى وجهيها الخاص والكوني العام. من المؤكد أن ماركس سبق أن أشار إلى أن المشكلة الحقيقية مع هوميروس لم تكن مشكلة تفسير جذور ملاحمه في المجتمع الإغريقي المبكر، بل قضية الاهتداء إلى السبب الكامن وراء كون تلك الملاحم، على الرغم من تجذرها العميق في سياقها التاريخي، قادرة على التسامي فوق أصلها التاريخي ومخاطبة الأحقاب والأزمان كلها. لعل الاختبار التأويلي الأكثر بساطة لعظمة أي

عمل فني هو قابليته للنجاة من خطر الاقتلاع من سياقه الأصلي. وبالنسبة إلى أي عمل فني عظيم حقًا، فإن كل حقبة تعيد اختراعه وتكتشفه من جديد. ثمة شكسبير رومانسي وآخر واقعي.

توفر أوبرا ريتشارد فاغنر مثالًا آخر. ثمة محاولات تاريخانية تُبذل لإبراز «المعنى الحقيقي» السياقي لحشد من الشخصيات والموضوعات الفاغنرية المنوعة: هاغن الشاحب يهودي يمارس العادة السرية؛ جرح آمفورتاس زهري حقًا، وهكذا. يقال إن فاغنر كان عاكفًا على استنفار رموز تاريخية معروفة للجميع في عصره. حين يتعثر شخص، يغني بنبرة عالية، أو يقوم بحركات عصبية، فإن «الجميع» كانوا يعرفون أن المقصود هو شخص يهودي. وهكذا فإن القزم ميمة (Mime) في الأوبرا «سيغفريد» هو صورة كاريكاتورية لأحد اليهود. المرض في الحوض الناجم عن مجامعة امرأة «غير نقية» كان، بسبب داء الزهري الذي شكل كابوسًا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الأمر الذي جعل واضحًا للجميع أن آمفورتاس تلوَّثَ بعدوى الزهري من كوندري. لعل أولى مشكلات مثل هذه القراءات، حتى إذا كانت صائبة ودقيقة، هي أن الرؤى المتحققة لا تساهم كثيرًا في فهم العمل المقصود. ولا شك في أن من شأن المقولات التاريخانية المألوفة أن تشوّش علاقتنا بالفن. فلا بد للمرء، إذا أراد فهم بارسيفال فهمًا صحيحًا، من أن يتجرّد من مثل هذه التفاهات التاريخية، ومن أن يجرّد العمل من سياقه، ومن أن ينتزعه من السياق الذي جرى وضعه فيه أساسًا. هناك قدر أكبر من الحقيقة في بنية بارسيفال الشكلية التي تفسح في المجال لاعتماد سياقات تاريخية مختلفة بالمقارنة مع سياقه الأصلي. كان نيتشه، أول منتقدي فاغنر الكبار، وفي طليعة من أقدموا على هذا التجريد من السياق، مقترحًا صورة جديدة لفاغنر: إننا لسنا أمام فاغنر شاعر الأساطير التيوتونية (الجرمانية)، شاعر العظمة البطولية الطنّانة، بل فاغنر مبدع «المنمنمات»، فاغنر الأنثوية المُهسترة (المهلوسة)، فاغنر فقرات لطيفة، فاغنر الانحلال العائلي البرجوازي.

في السياق نفسه أُعيد اختراع نيتشه في القرن العشرين: فنيتشه المحافظ - البطولي، الموالي للفاشية، ما لبث أن أصبح نيتشه الفرنسي، ونيتشه الدراسات

الثقافية بعد ذلك. من السهل على التحليل التاريخي المقْنع أن يبيّن مدى تجذر نظرية نيتشه واندماجها في تجربته السياسية الخاصة. فـ«ثورة العبيد» عنده أطلقتْها كومونة باريس. غير أن هذا لا يتناقض بأي من الصور مع واقع أن هناك قدرًا أكبر من الحقيقة في نيتشه الفرنسي «المجرد من السياق» لدى كل من ديلوز وفوكو مما في ذاك نيتشه الدقيق تاريخيًا. ليس الخطاب هنا براغماتيًا فحسب. وما يجب التوقف عنده ليس كون قراءة ديلوز لنيتشه، على الرغم من افتقارها إلى الدقة تاريخيًا، أكثر إنتاجية وخصبًا. لعل القضية هي أن التوتر بين الإطار الكوني الأساس لفكر نيتشه وتموضعه في سياقه التاريخي الخاص، متضمن ومنقوش (التوتر) حفرًا في صرح فكر نيتشه بالذات، كجزء من هويته عينها، وبالطريقة نفسها التي يكون بها التوتر بين الشكل الكوني لحقوق الإنسان و«معناها الحقيقي» في اللحظة التاريخية لنشوئها، جزءًا من هويتها.

يجب، إذًا، استكمال معيار التأويل الماركسي القائم على التنقيب عن انحياز خاص للكونية المجردة بنقيضه: الإجراء الهيغلي حقًا، الذي يكشف عن كونية ما يقدم نفسه وضعًا خاصًا. من الجدير مرة أخرى أن يُنظر إلى تحليل ماركس لكيفية مبادرة حزب النظام الجمهوري المحافظ، في ثورة عام 1848 الفرنسية، إلى العمل بوصفه ائتلافًا جامعًا لفرعي التيار الملكي: الأورليانيين وأنصار الشرعية، في «مملكة الجمهورية المغفلة»[8]. فقد كان برلمانيو حزب النظام يرون نظامهم الجمهوري مثيرًا للسخرية، ففي السجالات البرلمانية كانوا مصدرًا لإطلاق زلّات لسان ملكية، وللاستهزاء بالجمهورية لإعلام القاصي والداني أن هدفهم الحقيقي كان متمثلًا في استعادة المملكة. أما ما كانوا غافلين عنه فهو أنهم كانوا هم أنفسهم مخدوعين ومضللين في التأثير الاجتماعي الفعلي لحكمهم. إن ما عكفوا على فعله تمثَّل في استحداث جملة أوضاع النظام الجمهوري البرجوازي الذي كانوا شديدي الاحتقار له بالذات. وذلك من خلال العمل، مثلًا، على ضمان سلامة الملكية الخاصة. لم يكونوا، إذًا، ملكيين واضعين أقنعة جمهورية فحسب، على الرغم من أنهم كانوا يدَّعون ذلك. لقد كانت قناعتُهم الملكية الداخلية بالذات هي

(8) انظر: Karl Marx, «Class Struggles in France,» *Collected Works*, vol. 10 (London: Lawrence and Wishart, 1978), p. 95.

الجبهة المضلِّلة الحاجبة دورهم الاجتماعي الفعلي. باختصار، بعيدًا عن أن تكون حقيقة مَخْفية عن نزعتهم الجمهورية المعلنة للملأ، كانت نزعتهم الملكية الجديّة والصادقة هي الدعم الوهمي، الخُلَّبي لنزعتهم الجمهورية الفعلية. ذلك ما وفر الانفعال الدافع لنشاطهم.

أليس هذا هو الدرس المستخلص من «دهاء العقل» عند هيغل؟ يستطيع الخاص، بالفعل، أن يحجب العام، وأن يشكل قناعًا يحجب العام. فالملكيون الفرنسيون في عام 1848 كانوا ضحايا مكر العقل، وغافلين عن المصلحة الكونية (الرأسمالية - الجمهورية)، وخدموا في مسعاهم أهدافهم الملكية الخاصة. كانوا أشبه بالمتوهِّم أنه مريض عند هيغل؛ ذلك الموهوم الذي لا يستطيع أن يرى البُعد الكوني، فلا يكون ثمة أبطال بالنسبة إليه. وبقدر أكبر من التعميم، فإن أي رأسمالي فرد يظن أنه فاعل خدمةً لربحه هو، غافلًا عن قيامه بخدمة عملية إعادة الإنتاج الموسعة لرأس المال الكوني. والأمر ليس فقط أن كل كونية مسكونة بمحتوى خاص ما يفسدها؛ بل هو أيضًا أن كل وضع خاص مسكون بكونيته المضمرة، التي تقوّضه. ليست الرأسمالية كونية في ذاتها فحسب، إنها كونية لذاتها، فيما قوةُ الحتِّ الهائلة الدائبة على تقويض عوالم الحياة الخاصة، والثقافات والمدارس، تخترقها، مقحمةً إياها في الدوّامة. إذًا، لا معنى لطرح سؤال: «هل هذه الكونية حقيقية أم هي قناع لمصالح خاصة؟». فهذه الكونية فعلية، ومباشرة بوصفها كونية، وبوصفها القوة السلبية العاملة على توسّط كل محتوى خاص وتدميره.

هذا هو مقدار الصدق في ادعاء الليبرالية الكونيةَ الفظَّة والعديمة الثقافة. فالنظام الرأسمالي، القائم على أساس الأيديولوجيا الليبرالية، هو شمولي كوني فاعل، لكنه ما عاد متجذرًا في أي ثقافة خاصة أو «عالم» معين. هذا ما حمل باديو حديثًا على زعم أن عصرنا بلا عالم، خالٍ من أي عالم: كونية الرأسمالية كامنة في واقع أن النظام الرأسمالي ليس اسمًا لـ «حضارة» معينة، أو لعالم ثقافي - رمزي محدد، بل هو الاسم الذي تحمله آلة اقتصادية - رمزية محايدة حقًا تعمل بقيم آسيوية كما بغيرها. وبهذا المعنى، يبقى انتصار أوروبا الشامل على العالم مثل

هزيمتها، وطمسها وإزالتها من الوجود، فحبل النظام الرأسمالي السري الموصول بأوروبا قد قُطع. ويخطئ هنا منتقدو المركزية الأوروبية الذين يحاولون التنقيب عن الانحياز الأوروبي الخفي للرأسمالية. فمشكلة الرأسمالية ليست انحيازها الخفي إلى المركزية الأوروبية، بل واقع أنها كونية شمولية بالفعل، ونسيج محايد في شبكة علاقات اجتماعية.

إن المنطق نفسه يصح على الصراع التحرري. فالثقافة الخاصة التي تحاول يائسة أن تدافع عن هويتها مضطرة إلى لَجْم البُعْد الكوني الفاعل في سويداء قلبها، أي الهوة المفتوحة بين ما هو خاص (هويتها) وما هو كوني عام يعمل على نسف استقرارها من الداخل. هذا هو السبب الكامن وراء إخفاق خطاب «اتركوا لنا ثقافتنا!» في كل ثقافة خاصة. إن الأفراد يعانون فعلًا، والنساء يعارضن ويبادرن إلى الاحتجاج عند إجبارهن على الخضوع للختان. وهذه الاحتجاجات على القيود الطائفية والوعظية في ثقافة المرء، صيغت من وجهة النظر الكونية الشاملة. فالكونية الفعلية ليست هي الشعور العميق بأن حضارات مختلفة تتقاسم، على الرغم من أوجه الاختلاف، القيمَ الأساسية ذاتها ...إلخ؛ الكونية الفعلية تبدو (تفعّل نفسها) بوصفها ممارسة السلبية، وممارسة عدم انسجامها مع ذاتها، وممارسة هوية خاصة. كما أن معادلة التضامن الثوري ليست شعار: «دعونا نتحمل خلافاتنا»؛ إنها ليست حلف حضارات، بل حلف نضالات عابر الثقافات ويخترق الحضارات؛ إنها حلف بين ما يقوم، في كل حضارة، بتقويض الهوية ونسفها من الداخل، وبخوض الحرب ضد الجوهر القمعي لهذه الهوية. إن ما يوحدنا هو النضال نفسه؛ هي المعركة نفسها. فمن شأن شعار أفضل، إذًا، أن يتمثل في عبارات: على الرغم من خلافاتنا نستطيع الاهتداء إلى تناقضنا الأساس أو نضالنا التناحري الذي يأسرنا كلينا؛ تعالوا، إذًا، نتقاسم تعصُّبَنا، ونبادر إلى رصِّ الصفوف في المعركة النضالية ذاتها! بعبارة أخرى، ليست الثقافات بهويتها هي التي تبادر إلى التكاتف وشَبْك الأيدي في غمرة النضال التحرري. من يقوم بذلك هي الفئات المقموعة المستَغَلة والمسحوقة تحت كوابيس المعاناة؛ «أجزاء اللاجزء» من كل ثقافة، التي تلمُّ الصفوف تحت راية نضال مشترك.

كثيرًا ما كان بريمو ليفي يُسأل عمّا إذا كان يرى نفسه يهوديًا أم إنسانًا في المقام الأول. وكثيرًا ما بقي ليفي متأرجحًا بين هذين الخيارين. لكن الحل الواضح لا يلبث أن ينكشف: هو إنسان لأنه يهودي بالتحديد، بمعنى أن المرء ينخرط في الكتلة الإنسانية الكونية لأنه إنسان، من خلال هويته العرقية الخاصة بالذات. وليس الحل المنطقي المطرد الوحيد أن يقال إن ليفي إنسان شاءت الصدفة أن يكون يهوديًا، بل هو إنسان (انخرط «عن نفسه» في الوظيفة الكونية للإنسانية) تحديدًا لأنه، وبمقدار ما كان غير مرتاح مع، أو عاجزًا عن، التماهي الكامل مع يهوديته: «أن يكون يهوديًا» كان مشكلة بالنسبة إليه، لا واقعًا، ولا ملاذًا آمنًا يستطيع الانسحاب إليه.

سأحرك أقاليم الجحيم

مضمون العرقية الخاصة، «وعالم حياتنا» الذي يقاوم الكونية، مؤلف من عاداتنا. لكن ما معنى عادات؟ لا بد لكل نظام حقوقي، أي كل نظام قائم على مبدأ المعيارية الصريحة، من أن يستند إلى شبكة مركّبة ومعقدة من القواعد غير الرسمية التي تحدّد علاقتنا بقواعد صريحة: كيف نطبقها؛ إلى أي مدى يجب أن نعتمدها حرفيًا؛ وكيف ومتى مسموح لنا بإهمالها، بل ومدعوون إلى فعل ذلك؛ فهذه القواعد غير الرسمية تشكل ميدان العادة ومجالها. ومعرفة عادات أي مجتمع تعني معرفة القواعد الماورائية لكيفية تطبيق معاييره الصريحة: متى نستخدمها ومتى نعزف عن استخدامها؛ متى ننتهكها؛ متى لا يجوز استخدام خيار معروض؛ متى نكون، بالفعل، ملزمين فعل شيء، لكن علينا أن نتظاهر أننا نفعله كما لو كان خيارًا حرًا، كما في مثال البوتلاتش [مهرجان الشتاء عند بعض الهنود الحمر]. فكروا بتلك العروض اللبقة المعروضة لتكون عرضة للرفض. من «العادة» رفض مثل هذه العروض، وكل من يقبلها يرتكب حماقة مبتذلة. وينطبق الأمر نفسه على كثير من المواقف السياسية، حيث يكون خيار ما مقدَّمًا بشرط أن تمارس الاختيار الملائم. إننا نُذكَّر بكل جدية ووقار أننا نستطيع أن نقول: لا؛ غير أن المتوقَّع هو أن نسارع إلى رفض هذا العرض، ونقول: نعم بحماسة. وفي ظل وجود كثير من أشكال الحظر الجنسي فإن العكس هو

الصحيح: تؤدي الـ «لا» الصريحة عمليًا وظيفة التوصية الضمنية بالسير قدمًا، لكن خلسة، بعيدًا عن الأعين!

تتمثل إحدى استراتيجيات الأنظمة الشمولية في امتلاك ضوابط ونواظم حقوقية (قوانين جزائية) بالغة القسوة بما يُبْقي الجميع، إذا ما فُسرت حرفيًا، مذنبين مقترفين مخالفات وجرائم مختلفة. إلا أن تطبيقها الكامل لا يلبث أن يُسحب من التداول. بهذه الطريقة يستطيع النظام أن يبدو رحيمًا: «انظروا، لو أردنا، فإن في مقدورنا أن نعتقلكم جميعًا وندينكم، لكن لا تخافوا، نحن متهاونون ومتساهلون...»، وفي الوقت نفسه يكون النظام ممسكًا بعصا التهديد الدائم بفرض ضبط رعاياه عنوة، وشرعًا: «لا تبالغوا في التذاكي معنا! تذكروا أننا نستطيع في أي لحظة أن...». ففي يوغسلافيا السابقة كانت المادة 133 من قانون العقوبات، وهي المادة التي كان يمكن استحضارها دائمًا لملاحقة الكتّاب والصحافيين ومقاضاتهم، تنص على تجريم أي نص يزوّر إنجازات الثورة الاشتراكية أو يمكن أن يؤدي إلى إثارة التوتر والاستياء لدى الجمهور، جراء الأسلوب المعتمد في معالجة موضوعات سياسية أو اجتماعية أو غيرها. من الواضح أن هذه الخانة الأخيرة لا تقف عند حدود المرونة اللانهائية، بل هي ذاتية العلاقة على نحو مريح. ألا يثبت واقع كونك متهمًا ممّن هُم في السلطة بالذات، أنك قمت فعلًا بإثارة التوتر والاستياء لدى الجمهور؟ في تلك الأعوام، أتذكر أنني سألتُ سياسيًا سلوفينيًا: كيف تبررون هذا القانون؟ ما تسويغ هذه المادة؟ ابتسم ورد غامزًا: «حسنًا، لا بد لنا من امتلاك أداة ما لتربية [لفرض الانضباط والسلوك القويم على] أولئك الذين يزعجوننا، أداة تلائمنا ونختارها نحن». نجدنا هنا في صدد نوع من التقاطع والتداخل بين قابلية الإدانة الكُلِّية المحتَملة (فكل ما تُقْدِم على فعله قد يشكل جرمًا) وبين الرأفة أو الرحمة (أي إنه مسموح لك بأن تتابع حياتك في سلام، ليس إثباتًا أو نتيجة براءتك، بل بوصف ذلك برهانًا على رحمةٍ وكرم أخلاق، وعلى نوع من «فهم وقائع الحياة» ممّن هم في السلطة). وهذا يشكّل دليلًا إضافيًا على أن الأنظمة الشمولية (التوتاليتارية) هي، تحديدًا، أنظمة رأفة ورحمة؛ إنها تتسامح وتتحمل انتهاك القانون لأن مثل هذا الانتهاك، مضافًا إلى الرشوة والغش، هي شروط البقاء والاستمرار بالنسبة إلى الطريقة التي تعتمدها هذه الأنظمة في صوغ الحياة الاجتماعية وتأطيرها.

أما مشكلة حُكم يلتسين في فترة فوضى ما بعد النظام السوفياتي، فيمكن وَضْعُها على هذا المستوى. وعلى الرغم من أن القواعد الحقوقية كانت معروفة وهي ذاتها بأكثريتها كما في الاتحاد السوفياتي، فإن ما تعرَّضَ للتفكك تمثّل في الشبكة المركّبة والمعقَّدة لجملة القواعد والضوابط المضْمَرة، غير المكتوبة التي كانت تضمن دوام بقاء الصرح الاجتماعي بمجمله واقفًا على قدميه. فإذا كنت راغبًا، في الاتحاد السوفياتي، في الحصول على المعالجة في مستشفى أفضل أو شقة سكنية جديدة، أو إذا كانت لديك شكوى ضد السلطات، أو استُدعيت إلى المحكمة، أو إذا أردت تسجيل ولدك في مدرسة ممتازة، أو إذا كان مدير أحد المصانع يرغب في الحصول على مواد خام في المواعيد المحددة من متعاقدي الدولة ...إلخ، فإن الجميع كانوا يعرفون عن ظهر قلب ما كان عليهم أن يفعلوه. كان الجميع، من دون استثناء، يعرفون الجهة التي ينبغي أن تخاطَب، والشخص الذي يجب تقديم الرشوة إليه، ما يمكنك أن تفعله وما يتعذر عليك فعله.

بعد انهيار السلطة السوفياتية، كان أحد الجوانب المُحْبِطة للناس العاديين في حياتهم اليومية، هو تعرض جملة هذه القواعد والضوابط غير المكتوبة، للتشويه والغموض في كثير من الأحيان. ببساطة، ما عاد الناس يعرفون ماذا يفعلون، أو كيف يستجيبون، أو كيف يتعاملون مع نواظم حقوقية صريحة، أو ماذا يتجاهلون، أو أين يمكن للرشوة أن تفعل فعلها. ولعل إحدى مهمات الجريمة المنظمة كانت توفير نوع من الشرعية البديلة أو المصطنعة: إذا كنت صاحب مؤسسة تجارية صغيرة وامتنع أحد الزبائن عن تسديد ما عليه من دين لك، فكان يمكنك أن تلجأ إلى عصابة مافيا مستعدة لتحصيل حقك وحل المشكلة، لأن النظام القضائي الرسمي أصبح معطَّلًا. أما إشاعة الاستقرار في ظل نظام بوتين فيعود معظمها إلى الشفافية المستعادة لجملة تلك القواعد غير المكتوبة مرة أخرى، فأصبح معظم الناس يعرف كيف يواصل الإبحار عبر شبكة التفاعلات الاجتماعية المعقدة والمركّبة.

يؤكد هذا أن أكثر مستويات التبادل الرمزي بدائية، مؤلَّفة من حركات وايماءات فارغة، مزعومة، من عروض مقدمة لتُرفض. لقد عبّر بريخت بشكل لاذع عن هذا الملمح في مسرحياته التعليمية، ولا سيما في Yasager (يازاغر)،

حيث يُطلب من الصبي أن يختار بحرية، فيما مصيره في جميع الأحوال هو أن يُرمى في الوادي. وكما يبين المعلم لتلميذه، فإن العادة تقتضي سؤال الضحية عما إذا كان موافقًا على قَدَره، غير أن من المألوف أيضًا أن تُبادر الضحية إلى الموافقة. لذا يبقى الانتماء إلى أي مجتمع منطويًا على مفارقة بسيطة توحي أن كلًا منّا مأمور بحرية أن يسارع إلى اعتماد ما هو مفروض عليه في الأحوال كلها، وجعله خياره هو. يجب علينا جميعًا أن نحب وطننا وآباءنا وأمهاتنا. إن مفارقة عملية الإرادة أو الاختيار الحر لما هو إلزامي في أي حال، أي إبقاء مظهر وجود خيار لا وجود له، هي مفارقة متبادلة التبعية بدقة مع فكرة إطلاق إيماءة رمزية فارغة؛ إيماءة عرض مطلوب رفضها.

أليست العادات اليومية في جزءٍ منها أمرًا مشابهًا لذلك تمامًا؟ ففي اليابان، يتمتع العمال بحق تعطيل أربعين يومًا كل عام. إلا أن من المفترض ألا يبادروا إلى ممارسة هذا الحق كاملًا. فثمة اتفاق مضمر بوجوب الاقتصار على الإفادة من نصف الإجازة. ففي *A Prayer for Owen Meany* (صلاة من أجل أوين ميني) لجون إيرفينغ، يكون الصبي الصغير أوين، بالغَ الأسى والحزن، بعد قتله خطأً أمَّ أقرب أصدقائه، جون، الراوي. ولإظهار مدى تأثره وأسفه، يبادر، خلْسة، إلى إهداء جون مجموعته الكاملة من بطاقات البيسبول، وهي أثمن مقتنياته. وينصح والد جون بالتبني، وهو رجل رقيق القلب، جون مؤكدًا له أن الشيء الصحيح فعله هو إعادة الهدية.

تعالوا نتصور وضعًا أكثر قربًا من الواقع. حين أفوز، بعد الانخراط في منافسة ضارية على إحدى الترقيات الوظيفية مع صديقي الحميم، فإن الشيء الملائم فعله هو عرض الانسحاب، كي يحصل هو على الترقية. أما ما يتعين عليه هو أن يفعله فهو رفض عرضي. بهذه الطريقة، قد تُتاح لصداقتنا أن تستمر. إن ما نحن في صدده هنا هو تبادل رمزي في أنقى صوره: عرض لم يُقدَّم إلا ليُرفض. أما سحر التبادل الرمزي فيكمن في أن هناك، على الرغم من أننا نكون في النهاية حيثما كنا في البداية، مكسبًا مميزًا للطرفين كليهما في حلفهما القائم على التضامن. ثمة منطق مشابه يفعل فعله في عملية الاعتذار: إذا أسأت إلى أحد بملاحظة فظّة، فمن

الملائم التعبير له عن اعتذار صادق، والملائم أن يفعله هو، أن يقول عبارة من قبيل: «شكرًا، أقدر لك هذا، غير أنني لم أنزعج، كنت أعلم أنك لم تقصد الإساءة، لستَ، إذًا، مدينًا لي بأي اعتذار». بالطبع تكمن الفكرة في أن على المرء، على الرغم من أن المحصلة الأخيرة تؤكد عدم الحاجة إلى أي اعتذار، أن يمر من خلال سيرورة عرض الاعتذار. فعبارة «لستَ مدينًا لي بأي اعتذار» لا تقال إلا بعد سماع عبارة «أقدم اعتذاري بالفعل»، الأمر الذي يؤدي، على الرغم من عدم حصول شيء شكليًا، وإعلان عدم ضرورة تقديم الاعتذار، إلى نوع من الكسب في نهاية العملية، وربما، إلى إنقاذ علاقة صداقة.

لكن ماذا لو أقدم الشخص الذي قُدّم إليه العرض ليرفضه، على قبوله فعلًا؟ ماذا إذا قبلتُ عرض صديقي بالحصول على الترقية بدلًا منه، بعد تعرضي للهزيمة في المسابقة؟ إن وضعًا كهذا كارثي بالفعل. إن من شأنه أن يفضي إلى تلاشي مظهر الحرية وإلى تمزيق النسيج الاجتماعي نفسه، وإلى تفكيك العُرى الاجتماعية. لعل هذا هو المعنى الدقيق الكامن وراء كون شخصيات ثورية - مساواتية من روبسبيير إلى جون براون في الأقل، افتراضيًا أو بالقوة، هي شخصيات لا عادات لها. إنهم يرفضون أن يأخذوا في الحسبان جملة العادات والأعراف التي تميّز آليات عمل قواعد شمولية كونية معينة. إذا كان الجميع متساوين، فإنهم إذًا، متكافئون، ولا بد من التعامل معهم، بالفعل، على هذا الأساس؛ وإذا كان الزنوج، أيضًا، بشرًا، فلا بد من التعامل معهم على أنهم أنداد متساوون.

على مستوى أقل راديكالية، أرادت صحيفة أسبوعية طالبية نصف معارضة في يوغسلافيا في أوائل ثمانينيات القرن العشرين، أن تحتج على الانتخابات «الحرة» الدورية في البلاد، على الرغم من أنها مزورة ومعروفة النتائج. فمن منطلق تنبهها إلى حدود شعار «قولوا الحقيقة للسلطة!» («مشكلة هذا الشعار أنه يغفل واقع أن السلطة لن تصغي، وأن الناس يعرفون ما وراء الأكمة سَلَفًا كما يبيّنون ذلك بوضوح في تعليقاتهم الطريفة»)(9) قررت الصحيفة أن تتعامل مع الانتخابات كأنها حرة

---

(9) Moustapha Safouan, «Why Are the Arabs not Free? The Politics of Writing» (مخطوطة غير منشورة).

حقًا، كما لو أن النتائج لم تكن معدّة سلفًا، بدلًا من استنكارها مباشرة بوصفها غير نزيهة. فعشية يوم الانتخاب أصدرت الصحيفة طبعة إضافية خاصة معنونة بعبارة: «نتائج الانتخابات الأخيرة: الشيوعيون باقون في السلطة». هذه المداخلة البسيطة خرقت «العادة» غير المكتوبة، عادة العزوف عن الكلام عن الأمر، على الرغم من وقوفنا على حقيقة أن الانتخابات غير حرة... عبر التعامل مع الانتخابات بوصفها حرة، نجحت الصحيفة في تذكير الناس أنهم يفتقرون إلى الحرية.

في الموسم الثاني من المسلسل التلفزيوني «نيبْ تَكْ» (Nip Tuck)، يكتشف سين أن الأب الحقيقي لابنه المراهق، مات (Matt)، هو شريكه كريستيان (Christian). وتكون ردّة فعله الأولى: سَوْرة غضب شديدة. ومن ثم، بعد عملية فاشلة لفصل توأمين سياميين، يواصل شراكته مع كريس، مع إلقاء خطبة عصماء على طاولة العملية: «لن أغفر لك أبدًا ما فعلته. إلا أن ابني مهم جدًا، وهو أفضل حصيلة لشراكتنا، علينا ألا نفقده....». هذه الرسالة واضحة. إنها أكثر وضوحًا من الشمس في وقت الظهيرة. ربما كان من شأن حلّ أكثر تهذيبًا يتمثل في أن يكتفي سين بقول عبارة: «لن أغفر لك أبدًا ما فعلته» فحسب.. لكن نظرًا إلى أن الوضع الذاتي لهذا التصريح هو القبول سلفًا (تلك هي الطريقة التي يعتمدها المرء في مخاطبة شخص قرر سلفًا أن يعاود قبوله من جديد) فإن المشكلة كامنة في أن سين يقول أكثر مما ينبغي. لماذا يواصل الكلام؟ لعل هذا هو السؤال المهم. هل جمهور الولايات المتحدة مفرط الغباء؟ لا، لماذا، إذن؟ ماذا لو كان من شأن إشارة معاودة قبول صادقة أن تشكل مبالغة، وإفراطًا، وكانت التفاهات المبتذلة المكشوفة لتمييع القضية؟ ربما تكون هذه المبالغة مبرّرة من منطلق الاختلاف بين الولايات المتحدة وأوروبا لأن «نيب تك» مسلسل أميركي. ففي أوروبا تعدّ الطبقة الأرضية طبقة أرضية، ما يجعل الطبقة التي هي فوقها في البناية هي الطبقة الأولى، أما في الولايات المتحدة فإن الطبقة الأولى من المبنى هي الطبقة الموازية للشارع. باختصار، يبدأ الأميركيون العد بالرقم واحد، في حين أن الأوروبيين يعرفون سلفًا أن «واحد» يقوم مقام «صفر» أو، بعبارة أكثر اتصافًا بالسياق التاريخي، إن الأوروبيين متنبهون إلى أن من الضروري، قبل البدء بالعد، أن يتم اعتماد تقليد

يقتضي عدم جواز حساب الطبقة «الأرضية»، «أساسية»، «قاعدية». وهذا تقليد يُعدُّ من المسلَّمات في أوروبا، في حين تبقى الولايات المتحدة، تلك البلاد غير المستندة إلى تراث تاريخي يعود إلى ماقبل الحداثة، مفتقرة إلى مثل هذا التقليد «القاعدي». فالأمور هناك تبدأ مباشرة مع الحرية المشرعنة ذاتيًا. أما الماضي فيُشطب أو إحالته على أوروبا[10]. وهكذا فإن هذا الغياب للأساس يجب التعويض عنه بالإكثار من الكلام؛ إذ لا يستطيع سين أن يعوّل على الأساس الرمزي الذي من شأنه أن يضمن استعداد كريستيان تلقي الرسالة من دون البوح بها على الملأ.

تبقى العادات، إذًا، المادة الحقيقية التي تُجترَح منها هوياتنا. فبها نقنِّن، فنحدد ما نكونه فعلًا بوصفنا كائنات اجتماعية، على النقيض، غالبًا، مما نتصوره عن أنفسنا. وفي شفافيتها بالذات تشكّل العادات وسيلة للعنف الاجتماعي؛ لقد سلّط جورج أورويل في عام 1937 الضوء على غموض الموقف اليساري السائد من الاختلاف الطبقي، حين كتب:

> لا نكف جميعًا، بلا استثناء، عن استنكار الفروق الطبقية وكَيْل اللوم للتمايزات الطبقية، غير أن قليلًا منا يريدون صدقًا وعلى نحو جدي إلغاءها. هنا يجد المرء نفسه أمام هذه الحقيقة المهمة؛ حقيقة أن كل رأي جذري يستمد جزءًا من قوته من قناعة خفية أن شيئًا لا يمكن تغييره [...] وكل شخص مستقيم موافق ما دامت المسألة مسألة التخفيف من أعباء العامل ومتاعبه [...] إلا أن المؤسف هو أنك لا تتقدم أكثر من مجرد تمني تلاشي الفروق الطبقية. بتعبير أكثر دقة، من الضروري أن تتمنى زوالها، لكن ليس لأمنيتك تاثير ما لم تبادر إلى الإمساك بما ينطوي عليه. إن ما لا بد من مواجهته هو أن إلغاء الفروق الطبقية يعني إلغاء جزء من ذاتك. ها أنا ذا، أحد أفراد الطبقة الوسطى الأنموذجيين. من

(10) قد يكون هذا الملمح تسويغًا لظاهرة مشؤومة أخرى: في جُل الفنادق الأميركية المؤلفة من أكثر من اثنتي عشرة طبقة، لا توجد طبقة ثالثة عشرة (تجنبًا لسوء الحظ بالطبع)، أي إن المرء يقفز مباشرة من الطبقة الثانية عشرة إلى الطبقة الرابعة عشرة. إن مثل هذا الإجراء في نظر الأوروبيين إجراء لا معنى له: فمن ذا الذي نحاول خداعه؟ ألا يعرف الرب أننا وضعنا الرقم 14 بدلًا من الرقم 13؟ الأميركيون يستطيعون ممارسة هذه اللعبة تحديدًا، لأن رَبَّهم ليس إلا امتدادًا لأنواتنا الفردية، ولا يُنظر إليه بوصفه أساسًا حقيقيًا للوجود والكينونة.

السهل علي أن أرفع صوتي قائلًا: أريد الخلاص من التمايزات الطبقية، إلا أن جُل ما أفكر فيه وأفعله هو نتيجة فروق طبقية [...] يتعين عليّ أن أغيّر نفسي تغييرًا كاملًا بما يُفْضي في النهاية إلى أن أغدو شبه عاجز على التعرف إلى ذاتي بوصفي الشخص نفسه[11].

فكرة أورويل هي أن الراديكاليين يلوذون بالحاجة إلى التغيير الثوري كنوع من الرمز الخرافي الذي لن يلبث أن يتحقق نقيضه، ويمنع التغيير من الحدوث فعلًا. أما أكاديميُّ اليوم، اليساري الذي ينتقد الإمبريالية الثقافية الرأسمالية، فيُصاب بالذعر عند بروز فكرة أن من شأن ميدان تخصصه أن يتعرض للانهيار. من الواضح بالنسبة إلى أورويل أن موقفنا السائد، في يومياتنا الأيديولوجية، بعيد بعدًا مثيرًا للسخرية عن معتقداتنا الحقيقية:

إن الآراء اليسارية لـ «المثقف» المتوسط زائفة في المقام الأول. وهي تقليد خالص وشائع: يواصل الاستهزاء بأمور يؤمن بها في الحقيقة. هاكم مثالًا واحدًا من أمثلة كثيرة: خذوا ميثاق شرف المدرسة العامة، بما فيه من «روح جماعية»، «لا تضرب إنسانًا حين يكون مهزومًا!» وسائر الهراء المألوف. من منا لم يضحك من ذلك؟ من يجرؤ على عدم السخرية من الأمر، وهو يدّعي أنه «مثقف»؟ إلا أن الأمر يختلف قليلًا حين تلتقي أحدًا يستهزئ بالأمر من الخارج؛ تمامًا مثلما ننفق حيواتنا ونحن نكيل الشتائم لإنكلترا، لكننا نثور غضبًا بعنف حين نسمع أجنبيًا يتفوه بالعبارات ذاتها [...] إنك لا تشرع في إدراك المعنى الحقيقي لمعتقداتك إلا حين تلتقي أحدًا ينتمي إلى ثقافة مغايرة لثقافتك.

ليس ثمة أي شيء «داخلي» في ما يفترض أورويل وجوده في هذه الهوية الأيديولوجية الحقيقية. فالمعتقدات الكامنة في الأعماق ما هي إلا «خارجية هناك»، متجسدة في ممارسات تطاول المادية المباشرة لجسمي. أما مفاهيمي (الخيّرة منها والشريرة، السارة وغير السارة، الهازلة والجادة، البشعة والجميلة)، فهي مفاهيم طبقة وسطى أساسًا؛ إن ذوقي في الكتب والأطعمة والملابس،

(11) George Orwell, *The Road to Wigan Pier* (London: Gollancz, 1937).

ومفهومي للشرف، وآداب المائدة عندي، وعباراتي المفضلة، ولهجتي، حتى الحركات المميزة لجسمي، ما هي إلا أمور لها علاقة بالعادة. فبقدر من الحذر يمكن إضافة الرائحة إلى القائمة. لعل الاختلاف الأساس بين هواجس الطبقة الدنيا وهواجس الطبقة الوسطى كامن في الأسلوب المعتمد في الصلة بالرائحة. ففي نظر الطبقة الوسطى، ثمة رائحة تفوح من الطبقات الدنيا التي لا يغتسل أفرادها بشكل دوري منتظم. وهذا يوصلنا إلى واحد من التعريفات الممكنة لمعنى الجار اليوم: إنه ذلك الذي تنبعث منه رائحة. ذلك ما يجعل أنواع الصابون والمواد المزيلة للروائح الكريهة مهمة اليوم؛ إنها تجعل المتجاورين متوافرين، في الأقل، على الحدود الدنيا من قابلية التحمل: أنا مستعد لأن أحب جيراني... بشرط ألا تنبعث منهم رائحة كريهة جدًا. وطبقًا لأحد التقارير الحديثة، نجح العلماء في أحد المختبرات الفنزويلية في إضافة عنصر جديد إلى هذه السلاسل: من خلال سلسلة من التجارب في مجال التأثير على المورثات الجينية، تمكن أولئك العلماء من استنبات فاصولياء لا تتسبب لدى استهلاكها بإطلاق غازات كريهة الرائحة مزعجة اجتماعيًا. هكذا أصبح لدينا الآن فاصولياء خالية من الغازات، بعد أن توفرنا على بن خالٍ من الكافيين، ومعجنات خالية من الدهون، وكوكا كولا صحية، وبيرة خالية من الكحول[12].

هنا نصل إلى «قلب ظلام» العادات. تذكروا الأمثلة التي لا تعد ولا تحصى للمعتدين جنسيًا على الأطفال، تلك الأمثلة التي انهمرت على الكنيسة الكاثوليكية بعنف كوابلٍ من الرصاص. حين يصرّ ممثلو الكنيسة على أن هذه الأمثلة التي تستحق الاستنكار والتنديد، هي مشكلة داخلية للكنيسة، ويرفضون بقوة أن يتعاونوا مع الشرطة في تحقيقاتها؛ إنهم على حق، بطريقة ما. فالمعتدون جنسيًا على الأطفال من الرهبان الكاثوليك ليسوا مسألة تخص أولئك الذين اختاروا الرهبنة مهنة، لأسباب طارئة تتعلق بتواريخ حياتهم الخاصة، ولا علاقة لها بالكنيسة بوصفها مؤسسة. إن تلك ظاهرة تهم الكنيسة الكاثوليكية بذاتها، بمعنى

(12) على الرغم من أن دولة الرخاء الخيِّرة تحاول، حتى هنا، موازنة إزعاج رائحة الجار الكريهة بهواجس صحية، فإن وزارة الصحة الهولندية أقْدَمَتْ، قبل عامين، على دفع المواطنين إلى إفلات الريح خمس عشرة مرة في اليوم لتجنب أضرار صحية وتوترات وضغوط الجسم.

أنها محفورة عميقًا في آلية عملها بالذات بوصفها مؤسسة اجتماعية - رمزية. إنها لا تخص اللاوعي «الخاص» للأفراد، بل «لاوعي» المؤسسة نفسها: ليست ظاهرة تقع لأن على المؤسسة أن تتكيف مع الوقائع المرضية «للحياة» الغريزية (الليبيدية) كي تستمر، بل هي شيء تحتاج إليه المؤسسة نفسها كي تعيد إنتاج ذاتها. ويستطيع المرء من دون أي صعوبة أن يتصور راهبًا «قويمًا» (لا من المعتدين جنسيًا على الأطفال) أصبح، بعد أعوام من الخدمة، منهمكًا في اللواط، لأن منطق المؤسسة بالذات يغريه بذلك.

إن مثل هذا **اللاوعي المؤسسي** يكشف الوجه السفلي الفاحش الذي تتبرأ منه المؤسسة. فهو الذي يعمل، تحديدًا بوصفه منكرًا، على إدامة المؤسسة العامة. ففي الجيش يقوم هذا الوجه السفلي على الطقوس الفاحشة المجنّسة للقتل، والتي تديم تضامن الجماعة. بعبارة أخرى، لا لمجرد أسباب امتثالية فحسب، تحاول الكنيسة قطع دابر أي كلام عن فضائح الاعتداءات الجنسية المحرجة؛ ففي دفاعها عن نفسها تدافع الكنيسة عن السر الفاحش الكامن في العمق البعيد. ما يعنيه هذا هو أن تماهي المرء مع هذا الوجه السري، مكوِّن مفتاحي لهوية أي راهب مسيحي بالذات: إذا أقدم راهب، جديًا وبصدق، (لا خطابيًا فحسب) على استنكار هذه الفضائح، فإنه يُخرج نفسه من الحَوْزة الكنسية. ما عاد «واحدًا منا»، تمامًا كما كان يُقال عن أي أبيض جنوبي في الولايات المتحدة في عشرينيات القرن العشرين، يتجسس على جماعة «كو كلوكس كلان»، فيغدو خارج الجماعة، بعد خيانة تضامنها الأصلي. لذا فإن الرد على تمنّع الكنيسة يجب ألا يكون مقصورًا على القول إننا نتعامل مع وقائع جرمية، وإن من شأن الكنيسة، إذا لم تبادر إلى المشاركة الكاملة في تقصّي الأمر، أن تعد متواطئة وشريكة، بحسب الواقع. إن الكنيسة بوصفها مؤسسة تجب معاينتها والتحقيق معها، بذاتها، في ما يخص الطريقة التي تفضي بها منهجيًا إلى إيجاد الأوضاع الملائمة لمثل هذه الجرائم.

إن هذا السر الفاحش، المنطقة اللاواعية للعادات، هو الذي يصعب تغييره في الحقيقة. وذلك ما يجعل شعار كل ثورة جذرية العبارةَ المقتبسة من فيرجيل، التي اختارها فرويد لتتصدر كتابه **تفسير الأحلام**: Acheronta Movebo - سأحرّك أقاليم

الجحيم! يا لجرأة الإقدام على المساس بأسرار الإرهاصات الأساسية المسكوت عنها في حيواتنا اليومية!

يجب أن يُقرأ عمل «الخفيف الظريف» الذي يقال إنه قمة الأعمال الموسيقية المعزوفة على البيانو لروبرت شومان، من منطلق الضياع التدريجي للصوت في أغانيه. إنها ليست معزوفة بيانو بسيطة، بل أغنية من دون نمط للصوت؛ إنها أغنية اختُزل فيها نمط الصوت إلى صمت، بما يُبْقي كل ما نسمعه بالفعل محصورًا بمرافقة البيانو. هذه هي الطريقة التي يجب اعتمادها لقراءة «الصوت الداخلي» الذي أضافه شومان إلى السلّم خطًّا ثالثًا بين خطي البيانو، الأعلى والأدنى: خط غنائي صوتي يبقى «صوتًا داخليًا» بلا صوت، أو سلسلة تنويعات بلا موضوع؛ إنها مرافقة من دون خط غنائي رئيس، وغير موجود إلا بوصفه موسيقى للعيون (Augenmusik) فحسب في ثوب نوتات موسيقية مكتوبة. هذا اللحن الغائب تتعين إعادة إنشائه على أساس أن المستويين الأول والثالث (خطي البيانو الأيمن والأيسر) لا يتلاءمان تلاؤمًا مباشرًا، بمعنى أن علاقتهما ليست على مستوى عكس مرآتي مباشر. ولتفسير ترابطهما الداخلي، يكون المرء، إذًا، مضطرًا إلى (عادة) تركيب مستوى افتراضي «توسطي»، الخط الغنائي «الثالث» الذي يتعذر عَزْفُه، لأسباب هيكلية. إن موقعه واقع مستحيل لا يمكن أن يكون موجودًا إلا فيما هو مكتوب. ومن شأن أي حضور مادي أن يجهز على الخطَّيْن الغنائيين اللذين نسمعهما في الواقع.

في مقالته القصيرة «طفل يتعرض للضرب» يحلل فرويد خيال الطفل وهو يشاهد طفلًا آخر يتعرض للضرب المبرح؛ إنه يجعل هذه الصورة الخيالية الأخيرة في سلسلة من ثلاث حلقات، الأوليان: «أرى أبي وهو يضرب طفلًا» و«أبي يضربني». لم يسبق للطفل أن كان واعيًا بهذا المشهد الأخير، فتعيّنت إعادة تركيبه لتوفير الحلقة المفقودة بين المشهدين الأول والأخير، مثل خط شومان الغنائي الثالث الذي لا يُعزف أبدًا، غير أن من الضروري إعادة إنشائه من المستمع، مثل الحلقة المفقودة بين الخطين اللذين يسمعهما المرء. يكاد شومان يوصل تدبير اللحن الغائب هذا إلى نوع من الإحالة الذاتية العبثية الظاهرية حين يقْدم، لاحقًا

في معزوفة «الخفيف الظريف» نفسها، على تكرار الخطَّيْن الغنائيين المعزوفين فعلًا، مع خلو السلَّم هذه المرة من خط غنائي غائب ثالث؛ من صوت داخلي: الغائب هنا هو اللحن الغائب، أو الغياب نفسه. كيف نعزف هذه النوتات حين تكون بدقة، على مستوى ما يُعزف فعلًا، تكرارًا للنوتات السابقة؟ فهذه النوتات المعزوفة ليست محرومة إلا مما ليس موجودًا، إلا من نقصها التأسيسي، أو هي فاقدة، إذا أوّلنا الكتاب المقدس، لما لم يسبق لها قط أن امتلكته[13]. هكذا فإن على عازف البيانو الحقيقي أن يمتلك المعرفة الماهرة (savoire - faire) ليعزف النوتات الموجودة الإيجابية، ما يؤدي إلى جعل المرء مؤهلًا لإدراك صدى النوتات الافتراضية الصامتة المصاحبة، غير المعزوفة، أو المعزوف غيابها.

أليس هذا هو أسلوب عمل الأيديولوجيا؟ فالنص أو الممارسة الأيديولوجيان الصريحان مدعومان بسلسلة غير معزوفة من الإضافات والملاحق البالغة السوء العائدة إلى الأنا العليا. ففي النظام الاشتراكي الموجود في الواقع، كانت أيديولوجيا الديمقراطية الاشتراكية معزَّزة بجملة من الأوامر والنواهي القبيحة الضمنية وغير المنطوقة، التي كانت تعلّم الشخص فن إهمال بعض المعايير الصريحة وعدم أخذها مأخذ الجد، إضافة إلى مهارة تطبيق جملة من النواهي غير المعترف بها علنًا. لذا فإن إحدى استراتيجيات الانشقاق في الأعوام الأخيرة للاشتراكية تمثلت تحديدًا في أخذ الأيديولوجيا السلطوية بقدر أكبر من الجدية وعلى نحو حَرْفي، مقارنة بها هي نفسها، عن طريق تجاهل ظلها الافتراضي غير المكتوب: «تريدوننا أن نمارس الديمقراطية الاشتراكية؟ حسنًا، خذوها!». وبعد الحصول من الحزبيين الجهازيين المحترفين اليائسين على تلميحات توحي بأن تلك لم تكن الطريقة التي تسير بها الأمور، تعيّن ببساطة إهمال هذه التلميحات. هذا ما تعنيه عبارة: سأحرك أقاليم الجحيم! بوصفها تطبيقًا لنقد معاني الأيديولوجيا: لا تغيير النص الصريح للقانون مباشرة، بل المبادرة، بالأحرى، إلى التوغل في عمق مُلْحقه الافتراضي البالغ السوء.

(13) «لأن كل من له يُعطى فيزداد ومن ليس له يُؤخذ منه ما يتوهم أنه له» (إنجيل متى، 25: 29).

تذكروا آلية عمل العلاقة مع المثلية الجنسية في أي جماعة عسكرية! ثمة مستويان متمايزان بوضوح: تتعرض المثلية الجنسية الصريحة لهجوم بالغ القسوة، ومن يُعدّون مثليين يُنبذون، ويُضربون كل مساء ...إلخ. إلا أن رُهاب اللواطية الصريح هذا مصحوب بشبكة ضمنية، كامنة في العمق، بفيض من التلميحات والتشهيرات المثلية الجنسية، بصيغة طرائف، ودُعابات، وممارسات فاحشة. لذا على التدخل الجذري حقًا في رُهاب اللواط العسكري ألا يتركز في المقام الأول على القمع الواضح والصريح للمثلية الجنسية؛ بل يجب على مثل هذا التدخل أن يُقْدِم، بالأحرى، على «خلخلة ما تحت الأرض»، وزعزعة جملة الممارسات المثلية الجنسية المضمرة الكامنة في الأعماق، التي تُغذّي رُهابَ اللواطية الصريح والواضح وتديمُه.

يمكّننا ذلك من مقاربة ظاهرة سجن أبو غريب بطريقة جديدة. ففي ردة فعله على صور سجناء عراقيين يُعذَّبون ويُهانون بأيدي جنود أميركيين، وهي صور انتشرت في أواخر نيسان/أبريل 2004، بادر جورج بوش، كما كان متوقعًا، إلى تأكيد أن أفعال الجنود كانت جرائم معزولة لا تعكس ما تؤيده أميركا وتقاتل في سبيله، ولا قيم الديمقراطية والحرية والكرامة الفردية. وعلى الصعيد العملي، شكّل تحول القصة إلى فضيحة عامة دفعت الإدارة الأميركية إلى اتخاذ مواقف دفاعية إيجابية الدلالة. ففي أي نظام شمولي، كان من شأن الموضوع أن يتعرض للطمس والإخراس بكل بساطة، (علينا ألا ننسى أن إخفاق القوات الأميركية في العثور على أسلحة دمار شامل كان مؤشرًا إيجابيًا بالطريقة نفسها، حيث أثبت أن بوسع أي سلطة «شمولية» حقًا أن تفعل ما يفعله أفراد الشرطة السيئون، أي أن تزرع الدليل ثم «تكتشفه»)، إلا أن كثيرًا من الإشارات المُقْلقة تعقِّد هذه الصورة البسيطة. لعل الملمح الرئيس الصادم هو ذلك التضاد بين الطريقة «المعيارية» المتَّبَعة في تعذيب السجناء في ظل نظام صدّام حسين من ناحية، وطرائق التعذيب التي اعتمدها جيش الولايات المتحدة. ففي ظل صدّام حسين كان التأكيد متركزًا على التسبب الوحشي بالألم، أما الجنود الأميركيون فركّزوا على الإهانة النفسية والإذلال السيكولوجي. كما أن عملية تسجيل هذا الإذلال بكاميرا، مع ممارسي التعذيب، وتكشيرة بليدة ظاهرة على الوجوه في

الصورة، جنبًا إلى جنب مع الأجساد العارية المطوية للسجناء، تشكل جزءًا لا يتجزأ من العملية، في تناقض صارخ مع سرّية حفلات التعذيب الصدّامية. فعندما شاهدتُ الصورة المعروفة للسجين العاري مع قلنسوة سوداء تغطي رأسه، وكابلات كهربائية موصولة بأطرافه، واقفًا على كرسي في وضعية مسرحية مثيرة للسخرية، كانت ردّة فعلي الأولى أن هذه ليست إلا لقطة من معرض فني كالاستعراض الأخير في مانهاتن السفلى. لقد كانت أوضاع ملابس السجناء بالذات توحي بنوع من الإخراج المسرحي، ونوع من اللوحة النابضة بالحياة (tableau vivant)؛ الأمر الذي لا يسعه إلا أن يذكِّر بمجمل فن الأداء الأميركي و«مسرح القسوة والعنف»، وبصور مابلثورب (Mapplethorpe)، والمشاهد اللئيمة في أفلام ديفيد لينتش التي ليست إلا غيضًا من فيض.

هذا الملمح بالذات هو الذي يدخلنا إلى صلب الموضوع: فبالنسبة إلى شخص مطلع على واقع النمط الأميركي للحياة، لا تلبث الصور، مباشرة، أن تَستحضر العالم السفليّ البالغ السوء للثقافة الشعبية الأميركية، طقوس التسليك (الدخول في سلك) المملوءة بالعذاب والمهانة التي يتعين على المرء أن يخضع لها كي ينعم بعضوية هذه الجمعية السرية أو تلك. ثمة صور مشابهة تظهر على فترات منتظمة في الصحافة الأميركية عند تفجر فضيحة ما في إحدى وحدات الجيش أو في المجمّع السكني لإحدى المدارس الثانوية. هناك يكون طقس التسليك قد تجاوز الخط الأحمر، حيث أُجبر جنود أو طلاب على اتخاذ وضعيات مهينة أو أداء حركات مخزية تحط من القَدْر، مثل دس زجاجات جعة في المؤخرات أو الوخز بالإبر، فيما الزملاء يتفرجون. يتجاوز الأذى هنا المستوى الذي يُعَد محتملًا، وقابلًا لأن يطاق، ولهذا جرى إعلام الصحافة. (إن من المثير أن نعرف معرفة الطقوس التي خضع لها بوش نفسه كي يُقبل عضوًا في رابطة الجمجمة والعظمتين لأنه عضو فيها).

لعل الاختلاف الواضح يكمن في أن المرء يتعرض في طقوس التسليك (كما تشهد التسمية بالذات) لتلك الطقوس نتيجة اختيار حرّ، مدركًا تمامًا ما يتعين عليه توقعه، والهدف الواضح المتمثل في المكافأة المنتظرة؛ الحصول

على عضوية الحلقة الداخلية في جماعة مغلقة (أخيرًا وليس آخرًا) والتمتع بحرية تطبيق الطقوس ذاتها على أعضاء جدد. لم تكن الطقوس في سجن «أبو غريب» هي الثمن المطلوب تسديده من السجناء في مقابل الحصول على العضوية، أي في مقابل صيرورة أحدهم «واحدًا منا»، بل شكّلت، على النقيض من ذلك، دليل إقصائهم واستبعادهم. لكن أليست «حرية اختيار» أولئك المخضَعين لطقوس تسليك مُذلة مثالًا أنموذجيًا لحرية اختيار زائفة، على غرار (أو من قبيل) تمتّع العامل بحرية بيع قوة عمله؟ لعل الأمر أسوأ من ذلك. يتعين على المرء هنا أن يتذكر أحد أكثر طقوس العنف المعادي للزنوج إثارةً للاشمئزاز والقرف في الجنوب الأميركي القديم السابق: ثمة زنجي محصور في الزاوية من عصابة أوغاد من البيض، حيث يُجبر على أداء حركة عدوانية («ابصق في وجهي يا شاب!»؛ «قل أنا خراءَ»)، وهي حركة يُتوهَّم أنها تسوِّغ الضرب والقتل اللاحقين. أخيرًا، هناك رسالة ساخرة توحي بتطبيق طقس تسليك أميركي على سجناء عرب: «تريد أن تكون واحدًا منا؟ حسنًا، هاك! ذُقْ طَعْمَ الجوهر الفعلي لنمط حياتنا!...».

يخطر في البال هنا فيلم A Few Good Men (بضعة رجال طيبين) لروب راينر، وهو دراما محكمة عسكرية عن جنديين من المارينز متهمين بقتل زميلهما في الجندية. يزعم المدعي العام العسكري أن فِعْلَتَهُما كانت جريمة متعمدة، في حين ينجح الدفاع (توم كروز وديمي مور، وهل يمكن أن يخفقا؟) في إثبات أن المتهمين كانا يطبقان الناموس الأحمر المزعوم، ذلك الدستور غير المكتوب لجمعية عسكرية، الذي يبيح الضرب الليلي السري لأي زميل عسكري ينتهك معايير المارينز الأخلاقية. وناموس كهذا يغفر أي عملية تجاوز؛ ومع أن الأمر «غير مشروع»، فإنه يؤكد تناغم الجماعة ووحدتها. ولا بد للعملية من أن تبقى محجوبة بظلام الليل، غير معترف بها، وغير قابلة للبوح. وفي العلن يتظاهر الجميع بعدم معرفة أي شيء عنها، بل يحاولون إنكار وجودها بحماسة. وكما هو متوقع، فإن ذروة الفيلم تبين انفجار جاك نكلسون، الضابط الذي أصدر أمر الضرب الليلي، وانفجاره العلني غضبًا يشكّل، بالطبع، لحظة سقوطه. إن ناموسًا كهذا أمارة على انتهاك القواعد الصريحة للمجتمع، وعلى «روح الانتماء» في أنقى صورها، ويمارِس أقوى أساليب الضغط على الأفراد لتفعيل

التماهي الجماعي. وفي تناقض واضح مع القانون المكتوب والصريح، فإن ناموسًا بالغ السوء للأنا العليا كهذا يكون منطوقًا من حيث الجوهر والأساس. وفي حين أن القانون الصريح مدعوم بالأب الميت بوصفه سلطة رمزية («اسم الأب» لِلاكان)، فإن الناموس غير المكتوب تسنده وتعززه إضافةٌ طيفية لاسم «الأب الأبدي»، عند فرويد[14]. هناك أيضًا تكمن العبرة المتجسّدة في فيلم Apocalypse Now (القيامة الآن) لكوبولا: شخصية كورتز، «الأب الأصلي» عند فرويد (ذلك الأب البالغ السوء الذي لا تخضع متعته لأي قانون رمزي؛ ذلك السيد الكلي، الطاغي، الذي يجرؤ على التصدي، في مواجهة تخلو من أي لفٍّ أو دوران، لواقعِ المتعة الراعبة)، يجري تقديمها لا بوصفها من مخلفات ماضٍ بربري ما، بلَ على أنها الحصيلة الضرورية والحتمية للسلطة الغربية الحديثة بالذات. كان كورتز جنديًا أنموذجيًا متحلّيًا بالكمال. وعبر تماهيه المفرط مع نظام السلطة العسكرية، تحول إلى الشخصية المتطرفة التي يتعين على النظام أن يستأصلها، ويزيلها من الوجود. ولعل الأفق الأقصى والمدى الأبعد والنهائي، لفيلم «القيامة الآن»، هو هذه الرؤيا النافذة إلى العمق، لمعرفة كيفية قيام السلطة بتوليد قطبها المتطرف الذي يتعين عليها أن تعدمه في عملية لا بد لها من أن تقلد ما تقاتله. إن تكليف ويلارد بمهمة قتل كورتز لا يظهر في السجلات الرسمية: «لم يحصل قط!»، كما يفيد الجنرال الذي يتولى إبلاغ ويلارد. لقد وَلَجْنا بابَ حَوْزة العمليات السرية، حوزة ما تفعله السلطة من دون إقرار بالمطلق. هذا هو المنعطف الذي أضاع فيه كريستوفر هيتشنز طرف الخيط حين كتب عن سجّاني «أبو غريب»:

> لا بد لأحد أمرين من أن يكون صحيحًا. إما أن هؤلاء الأوغاد كانوا يتصرفون تبعًا لسلطة جهة ما، بما يوحي بوجود أشخاص من مرتبة متوسطة إلى عليا يعتقدون أنهم ليسوا ملزمين بالقوانين والنواميس والأوامر النافذة، وإما أنهم كانوا يتصرفون استنادًا إلى ما يتمتعون به من سلطة؛ الأمر الذي يجعلهم، في هذه الحالة، في خانة المتمردين أو المارقين أو الخونة في الميدان. هذا

(14) للاطلاع على صوغ لهذا الموضوع أكثر تفصيلًا، انظر الفصل الثالث من كتاب:
Slavoj Zizek, *The Metastases of Enjoyment* (London: Verso, 1995).

ما يجعل المرء يسارع إلى التساؤل عن نص في إجراءات القضاء العسكري يقتضي بإعدامهم رميًا بالرصاص[15].

تتمثل المشكلة في أن عمليات التعذيب في «أبو غريب» لم تكن أيًا من هذين البديلين: صحيح أن من المتعذر اختزال هذه العمليات إلى تصرفات فردية شريرة لجنود أفراد، لكنها لم تكن أيضًا، بالطبع، تنفيذًا لأوامر مباشرة. لقد جرت شرعَنَتُها بموجب صيغة محددة للناموس الأحمر السيئ. أما الزعم أنها كانت أفعال «متمردين» مارقين، أو خَوَنة في الميدان، فليس سوى الهراء نفسه. هذا الهراء الذي يتجلى في زعم آخر أن مذابح جماعة «كو كلوكس كلان» كانت أفعال خونةٍ غَدروا بالحضارة المسيحية الغربية، وليست نتيجة تفجّر الوجه السُّفْلي لهذه الحضارة؛ أو الزعم أن اعتداء رهبان كاثوليك جنسيًا على الأطفال، إنما هي أفعال اقترفها «خونة» للكاثوليكية... إن قصة «أبو غريب» لم تكن مجرد قصة غطرسة أميركية مع شعب من العالم الثالث. فبإخضاعهم لعمليات تعذيب مهينة، جرى، عمليًا، تنسيب السجناء العراقيين إلى الثقافة الأميركية. لقد منحوا جرعة من الجانب السفلي السيئ في تلك الثقافة، الذي يشكل الملحق الضروري بالقيم العامة القائمة على الكرامة الشخصية والديمقراطية والحرية. لذا فإن بوش كان مخطئًا حين قال: ما نحصل عليه عندما نرى صور السجناء العراقيين المهانين على شاشاتنا وصفحاتنا الأولى، هو بالتحديد الدقيق رؤيا مباشرة نافذة إلى قلب القيم الأميركية، إلى النواة الأصلية العميقة للمتعة البالغة السوء التي تُغَذّي نمط حياة الولايات المتحدة وتُديمه. هذه الصور تشكل إطارًا ملائمًا لأطروحة صامويل هنتنغتون المعروفة: «صدام الحضارات» الجاري على قدم وساق. فالصدام بين الحضارتين العربية والأميركية ليس بين البربرية واحترام كرامة الإنسان، بل هو صدام عملية تعذيب وحشية بلا اسم، وعملية تعذيب بوصفها مشهدًا إعلاميًا يجري توظيف أجساد الضحايا فيه لتشكيل الخلفية المغفلة للوجوه «الأميركية البريئة» المكشِّرة لأولئك الذين يقومون بالتعذيب أنفسهم. يبدو أن كل صدام بين حضارات ليس في الحقيقة، إذا أعدنا سَبْكَ ما قاله فالتر بنيامين، إلا صدامًا بين بربريات كامنة في الأعماق.

(15) Christopher Hitchens, «Prison Mutiny,» at: http://www.slate.com/id/2099888/.

الفصل السادس

العنف السماوي

بنيامين مع هيتشكوك

يشكل فيلم Psycho (المعتوه) لألفريد هيتشكوك، فيلم مقتل عنصر الشرطة التحري آربوغاست على الدَّرَج، اللقطة الهيتشكوكية لوجهة نظر الرب. فمن أعلى نرى مجمل مشهد ممرّ ودرج الطبقة الأولى. حين يظهر في الإطار مخلوق وهو يصرخ ويقدم على طعن آربوغاست، ونَعْبُر إلى وجهة نظر هذا المخلوق الذاتية: لقطة قريبة من وجه آربوغاست الذي سقط على الدرج الذي تعرض للطعن. وكأن الرب نفسه، في هذا التحول من لقطة موضوعية إلى لقطة ذاتية، فقد حياديته و«سقط» في قلب العالم، متدخلًا بقسوة، آتيًا بالعدل[1]. فـ «العنف السماوي» يقوم مقام عمليات اقتحام قاسية للعدل في ما يتجاوز القانون.

في أطروحته التاسعة عن فلسفة التاريخ، يشير فالتر بنيامين إلى لوحة «الملاك الجديد» (Angelus Novus) للفنان بول كْلِي، تلك اللوحة التي:

> تُظهر ملاكًا يبدو متأهبًا للهروب من شيء يتأمله بثبات. عيناه جاحظتان، وفمه مفتوح، وجناحاه منفرجان. هذه هي الطريقة الملائمة لرسم صورة ملاك التاريخ. إنه متوجه نحو الماضي. فحيثما نرى نحن سلسلة حوادث، يرى هو كارثة واحدة تواصل مراكمة الأنقاض التي يُلقي بها عند قدميه. الملاك راغب في البقاء، وفي إيقاظ الموتى، وإعادة لملمة وترميم ما تحطم. غير أن إعصارًا يهب من الفردوس يملأ جناحيه بعنف بالغ فلا يعود الملاك قادرًا على ضمهما. وبقوة لا تُقاوَم يدفع الإعصار الملاك إلى قلب المستقبل الذي يدير ظهره نحوه، فيما كومة الركام أمامه تزداد وتطاول نحو السماء. هذا الإعصار هو ما نطلق عليه اسم التقدم[2].

(1) هذا البعد السماوي يتردد في اغتيال ماريون في الحمام، مشهد ينطلق العنف فيه من لا مكان.

(2) Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History,» Thesis IX, in: *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1968).

لكن ماذا إذا كان العنف السماوي هو التدخل الوحشي الهائج لهذا الملاك؟ إنه في تنبهه إلى كومة الركام المتطاولة نحو السماء، هذه الكتلة من حطام المظالم، فيبادر، بين الحين والآخر، إلى ممارسة ضربة جوابية ارتدادية لاستعادة التوازن، للانتقام من التأثير التدميري لـ «التقدم». ألا يمكن النظر إلى مجمل تاريخ البشرية على أنه نوع من التطبيع المتعاظم للظلم الذي يؤدي إلى معاناة ملايين ممن لا أسماء لهم ولا وجوه؟ ففي مكان ما من ملكوت السماء، قد تكون هذه المظالم حيّة في الذاكرة، وعصية على النسيان. إنها متراكمة، والذنوب مسجلة، والتوتر يكبر ويغدو غير قابل لأن يطاق، فيتفجر العنف السماوي في غضب انتقامي مدمِّر(3).

في مواجهة تطبيق عنيف للعدل، كهذا، ينتصب شبح عنف السماء بوصفه ظالمًا وانفجارًا لنزوتها يتجسد مثالها الأنموذجي، بالطبع، في قصة أيوب. فبعد نزول المصائب عليه يزوره أصدقاؤه اللاهوتيون لتقديم تفسيرات تجعل لتلك المصائب معنى. غير أن عظمة أيوب ليست في تأكيد براءته بمقدار ما هي في الإصرار على أن مصائبه لا معنى لها. لكن حين يظهر الرب أخيرًا فإنه يؤيد موقف أيوب ضد اللاهوتيين المدافعين عن الإيمان.

البنية هنا مماثلة تمامًا لتلك الموجودة في حلم فرويد عن حقنة إيرما، الذي يبدأ بحوار بين فرويد ومريضته إيرما عن إخفاق علاجها بسبب حقنة ملوَّثة. ففي أثناء الحوار، يقترب منها فرويد أكثر، فيقترب من وجهها ويحدق في عمق فمها، ليرى المنظر المرعب للحمها الحي الأحمر. وعند منعطف الرهبة التي لا تطاق، تتغير نغمة الحلم والرهبة، وتتحول فجأة إلى ملهاة: يظهر ثلاثة أطباء، أصدقاء فرويد، وهم يعكفون، برطانة شبه احترافية مثيرة للسخرية، على إدراج سلسلة أسباب متبادلة في ما بينهم، لعدم كون حقنة إيرما المسمومة نتيجة خطأ أحدهم. لم يكن ثمة حقنة، فقد كانت سليمة غير ملوَّثة... أولًا هناك مواجهة رضّية، رؤية اللحم النيء في عمق حلق إيرما، متبوعة بالقفزة المفاجئة إلى الملهاة، إلى تبادل الكلام بين ثلاثة أطباء مثيرين للضحك، الأمر الذي يمكّن الحالم من

---

(3) في ما يخص أنماط متنوعة من عنف السماء، انظر: Terry Eagleton, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* (Oxford: Blackwell, 2002).

تجنب مجابهة الرضَّة الفعلية. إن وظيفة الأطباء الثلاثة هي نفسها مهمة الأصدقاء اللاهوتيين الثلاثة في قصة أيوب: تمويه تأثير الرضَّة بنوع من الشبيه الرمزي.

إن مقاومة المعنى هذه مهمة عندما نكون في مواجهة كوارث محتملة أو فعلية، من الإيدز والخراب البيئي إلى الهولوكوست: كوارث لا تقبل أي «معنى أعمق». إن تركة أيوب هذه تمنعنا من اللجوء إلى المثال المتعالي للرب بوصفه سيدًا خفيًا يعرف معنى ما يتبدى لنا ككارثة بلا معنى، بوصفه الرب الذي يرى الصورة كلها متكاملة في حين يكون ما نراه فيها وصمة وعيبًا مساهمًا في التناغم الكوكبي. عندما نجد أنفسنا في مواجهة حدث مثل الهولوكوست أو موت ملايين في الكونغو في هذه الأعوام الأخيرة، أليس مُشينًا أن يُزعم أن لهذه الوصمات المروعة معنى أعمق تساهم عبره في تناغم الكل؟ وهل ثمة من كل يمكنه غائيًا أن يسوّغ أو يلغي حادثًا كالهولوكوست؟ من المؤكد أن موت المسيح على الصليب يعني أن على المرء أن يبادر من دون تحفظ إلى إسقاط فكرة أن الرب راعٍ متعالٍ ضامن لحصيلة أفعالنا السعيدة، وضامن للغائية التاريخية. فموت المسيح على الصليب إنْ هو إلا موت هذا الرب الراعي. لعله تكرار لموقف أيوب: ثمة رفض لأي «معنى أعمق» من شأنه أن يشكل غطاء لواقع الكوارث التاريخية وقسوته[4].

هناك نوع من الصدى الهيتشكوكي لعملية أيْقَنة (iconography) كارثة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر: تلك اللقطة المتكررة إلى ما لانهاية للطائرة المقتربة من، والمنقضَّة على، برج مركز التجارة العالمي، وذلك المشهد الشهير من فيلم Birds (الطيور) لهيتشكوك، حيث تقترب ميلاني من رصيف خليج بوديف على متن قاربها الصغير. ومع اقترابها من الرصيف تلوّح لحبيبها (المستقبلي). يقتحم الإطار بغتة طائر واحد بدا أولًا بقعة داكنة غير مميزة. يهوي الطائر من أعلى ويضرب رأسها[5]. كان من شأن الطائرة التي ضربت برج

(4) على المرء أن يتذكر هنا أن قصة أيوب أيضًا تؤدي دورًا حاسمًا في الإسلام، حيث أيوب هو المثل الأعلى للمؤمن النقي، الطاهر.

(5) انظر الفصل الثالث من: Raymond Bellour, *The Analysis of Film* (Bloomington: Indiana University Press, 2000).

مركز التجارة العالمي أن تُفهم حرفيًا على أنها الصاعقة الهيتشكوكية النهائية؛ الصورة البصرية المشوهة التي جردت المشهد النيويوركي الغنائي من شاعريته الطبيعية. لقد كانت الطيور المهاجمة هي العنصر الأخير في مثلث أفلام: شمال مع شمال غرب، والمعتوه، والطير: أولًا، تهاجم الطائرة، وهي كناية عن طائر، البطل عبر السهوب الواسعة خارج شيكاغو؛ ثم، غرفة نورمان بيتس المملوءة بطيور محنطة (كناية)؛ أخيرًا الطيور نفسها تهاجم.

صدر عن هوليوود لمناسبة الذكرى الخامسة للحادي عشر من أيلول/ سبتمبر فيلمان: United 93 (يونايتد 93) لبول غرينغراس وWorld Trade Center (مركز التجارة العالمي) لأوليفر ستون. إن أول ما يلفت إلى هذين الفيلمين هو أنهما، كليهما، يحاولان قدر استطاعتهما أن يتمردا على القواعد الهوليوودية. فيركّزان على جرأة الناس العاديين، من دون أي نجوم ساطعة، ولا أي مؤشرات خاصة، ومن دون أي إيماءات بطولية صارخة، بل مجرد تصوير واقعي مصقول لبشر عاديين في أوضاع استثنائية غير عادية. لكن الفيلمين ينطويان أيضًا على استثناءات شكلية جديرة بالملاحظة: لحظات تخرج عن أسلوبهما الأساس. يبدأ فيلم يونايتد 93 بمشهد خاطِفين يصلّون في غرفة في أحد الفنادق، ويستكملون استعداداتهم. يبدون متزمتين، أشبه بملائكة موت من نوع ما. اللقطة الأولى بعد العنوان تؤكد هذا الانطباع: ثمة مشهد بانورامي من أعلىٍ لمانهاتن في الليل، مصحوب بصوت صلوات الخاطِفين كما لو كان هؤلاء محلِّقين فوق المدينة متأهبين للنزول على الأرض لجني محصولهم. بالمثل، ليس ثمة أي لقطات مباشرة للطائرات وهي تصدم برجي مركز التجارة العالمي. كل ما نراه، قبل الكارثة بثوانٍ، هو شرطي في شارع مزدحم بين حشد من الناس وظلٌّ مشؤوم يمر فوقهم بسرعة. إنه ظل الطائرة الأولى. (اللافت بعدما يعلق رجال الشرطة - الأبطال بين الأنقاض، أن تبادر الكاميرا، بحركة هيتشكوكية، إلى الانسحاب والتوغل في الأجواء للإحاطة بـ «مشهد سماوي» لمدينة نيويورك). يضفي العبور المباشر من الحياة اليومية على الأرض وفي الواقع، إلى المشهد من فوق، على الفيلمين كليهما صدى لاهوتيًا غريبًا - كما لو كانت الهجمات «الإرهابية» نوعًا من المداخلة الإلهية/ السماوية. فما الذي يمكن أن يعنيه هذا الأمر؟

ردة الفعل الأولى الصادرة عن المسيحيين اليمينيين جيري فالول وبات روبرتسون على تفجيرات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، تمثل في رؤيتها تعبيرًا عن قيام الرب برفع حمايته عن الولايات المتحدة جراء امتلاء حياة الأميركيين بالخطايا. ويتوجه الرجلان باللوم إلى النزعة المادية الغارقة في الملذات، وإلى الليبرالية والشهوانية الجنسية الطاغية، وزعما أن أميركا نالت ما استحقته. غير أن حقيقة أن الإدانة ذاتها لأميركا الليبرالية ردّدها الآخر المسلم، جاءت من قلب فيلم L'Amérique profonde (أميركا العميقة) يجب أن تدفعنا إلى وقفة تأمل.

بنوع من المداورة يميل فيلما «يونايتد 93» و«مركز التجارة العالمي» إلى اعتماد التفسير النقيض: يحاولان قراءة كارثة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر بوصفها نعمة خفية وتدخلًا ربانيًا من أجل إيقاظ أميركا من سباتها الأخلاقي وإبراز أفضل ما في شعبها. ينتهي فيلم «مركز التجارة العالمي» بالعبارات التالية الخارجية التي توصل رسالته: الحوادث الرهيبة الشبيهة بتدمير برجي مركز التجارة العالمي تبرز أسوأ وأفضل ما في الناس؛ إنها تبرز آيات الشجاعة والتضامن والاستعداد للتضحية من أجل المجتمع. كما تُبرز حقيقة أن الناس مؤهلون للقيام بأمور لم يسبق لهم أن تصوروها. ولعل هذه النظرة الطوباوية هي أحد التيارات الكامنة التي تغذّي انبهارنا بأفلام الكوارث: يبدو كما لو كانت مجتمعاتنا بحاجة إلى كارثة كبرى كي تُنعش روح التضامن الجماعي.

في مواجهة مثل هذه الإغراءات الدافعة إلى البحث عن نوع من «المعنى الأعمق»، فإن ج. ك. تشسترتون محق في أن ينهي «The Oracle of the Dog» (عرّاف الكلب) بدفاع الأب براون عن واقع البدهية، حيث لا تكون الأشياء إلا ذاتها، ولا وجود لأي حوامل لمعانٍ ملغزة مخبوءة. أما معجزة التجسد المسيحية، فليست إلا حالة استثنائية ضامنة وداعمة للواقع العام:

> يحلو للناس أن يسارعوا إلى التسليم لهذا وذاك بمزاعم غير مجربة، الأمر الذي يؤدي إلى إغراق كل ما لديهم من عقلانية ونزعة شك وارتياب، حيث تفيض تلك المزاعم والادعاءات مثل طوفان بحري؛ أما الاسم الجامع لتلك المزاعم والإشاعات كلها فهو الخرافة». انظروا إلى هذا: انتصب فجأة، غَطّى وجهه

بتكشيرة تَجَهُّم وراح يتكلم، كما لو كان وحده، قائلًا: «إن الأثر الأول لعدم الإيمان بالرب هو فقدانك فطنتك، ما يبقيك عاجزًا عن رؤية الأشياء كما هي. كل ما يتحدث عنه أي شخص، ويبوح بأن فيه قدرًا كبيرًا من الفحوى، يمتد لانهائيًا مثل بانوراما في كابوس. إن الكلب بشير فأل أو نذير نحس. أما القطة فلُغز، والخنزير حيوان يجلب الحظ، والصرصار خنفساء سوداء، مذكِّرًا بكل مخزونات معرض وحوش الديانات القائمة على تعدد الآلهة من مصر إلى الهند القديمة؛ هناك الكلب أنوبيس، والباشت العظيم ذو العينين الخضراوين وجميع ثيران باشان المقهقهة الساخرة؛ عائدًا بالذاكرة إلى آلهة وأصنام البدايات الحيوانية؛ ملتمسًا المَددَ من الفيلة والثعابين والتماسيح؛ وما ذلك كله إلا لأنه مصاب بالذعر حين سمع ثلاث كلمات: «لقد جعله إنسانًا» أو «صار الرب إنسانًا»[6].

هكذا، فإن المسيحية بالذات هي التي دفعت تشسترتون إلى تفضيل التفسيرات النثرية المألوفة على المبالغة المفرطة في سرعة اللجوء إلى سحر ما وراء الطبيعة. هنا بالذات يبدأ انخراطه في أدب القصص البوليسية: إذا سُرقت جوهرة من حاوية مقفلة، فليس الحل في فنجان تحضير الأرواح، بل في استخدام مغناطيس قوى أو أي خفة يد أخرى؛ وإذا تلاشى شخص من دون إنذار فلا بد من وجود نَفَق سري. تبقى التفسيرات المستندة إلى الطبيعة، التفسيرات الطبيعوية، أغنى سحرًا وفتنة من أي لجوء إلى التدخلات الماورائية، أي تلك التي تستند إلى قوى ما وراء الطبيعة. فالتفسير البوليسي لخدعة ماكرة لاذَ بها المجرم لإنجاز جريمة قتل في غرفة مقفلة أكثر سحرًا، وإلى درجة لا تقبل القياس، من زعم حيازته قدرة ما ورائية على النفاذ عبر الجدران!

ثمة ما يُغْري المرء بأن يخطو خطوة إضافية هنا ويُضْفي على سطور تشسترتون الأخيرة معنى مختلفًا، ويقدِّم قراءة مغايرة لتلك السطور. إنها قراءة لم يقصدها تشسترتون بالتأكيد، لكنها أقرب من أي حقيقة سحرية عجيبة خارجة من رحم الكهانة والتنبؤ، حيث يستغرق الناس في تخيّل جميع أنواع المعاني الأعمق لأنهم مرعوبون من ثلاث كلمات: «صار الرب إنسانًا!»، فإن ما يخيفهم

---

(6) متوافر على الموقع: www.cse.dmu.ac.uk/~mward/gke/books/oracle.

بالفعل هو أنهم سيخسرون ربَّهم المتعالي. فهذا الرب هو ضامن معنى الكون، وهو السيد والمعلّم الخفي الذي يمسك بجميع الخيوط ويشدها. لكن بدلًا من ذلك، يقدم لنا تشسترتون ربًا يتخلى عن عرشه المتعالي هذا، ويُلْقي بنفسه في خلقه الخاص. وهذا الإنسان (الإله أو الرب الإنسان) ينخرط في العالم، بل ويموت حتى. ونحن البشر نُترك من دون قدرة عليا تتولى مراقبتنا والإشراف علينا؛ إننا نُترك مع العبء الثقيل المتمثل في الحرية والمسؤولية عن مصير الخلق الإلهي، وعن الرب نفسه، إذًا.

العنف السماوي: ما ليس هو...

أول استنتاجاتنا عن الموضوع أن فهم بنيامين للعنف الإلهي لا علاقة له البتة بالعنف الإرهابي الذي يمارسه اليوم الأصوليون الدينيون الذين يزعمون القيام بالإرهاب باسم الله وبأنهم أدوات في يد المشيئة الإلهية - على الرغم من أن التغطية الإعلامية قد تغرينا في قبول هكذا ارتباط بين الاثنين. بحثًا عن المرشح الأوضح للعنف السماوي، تعالوا نعاين انفجارات السخط العنيفة التي تتجلى في طيف يتدرج من عمليات القتل والسحل الرُّعاعية الدهمائية إلى الإرهاب الثوري المنظم. إن من المهمات الرئيسة لـ «مابعد اليسار» في هذه الأيام، تتمثل في الإحالة إلى منطقة العنف هذه، بغية التبرؤ من فكرة الثورة بالذات. وآخر ممثلي هذا الاتجاه هو الفيلسوف الألماني بيتر سلوترديك الذي اعتمد إتمام مقولة فلسفية معروفة بنقيضتها المهملة. ففي قراءته النقدية لهايدغر يضيف إلى المقولة الهايدغرية: «يجري - نحو - الموت، صدمة الولادة، أي أن تتحقق الولادة بإلقاء الكائن في رحاب الحياة»[7]. وبطريقة مشابهة، فإن عمله **الغضب والزمن** *Zorn und Zeit* هو تذكير بكتاب هايدغر **الكينونة والزمن** *Sein und Zeit*، يكْمل المنطق الجنسي الشهواني (الإيروتيكي) السائد بنظيره المهمل: الثيموس (Thymos). ويجري استنفار الإيروس (Eros) (امتلاك الأشياء،

(7) مجمل تطوير سلوترديك لـ «مجالات» مستند إلى هذا التحول في التأكيد: «المجالات» أرحام أمهات أُعيد هيكلتها على نطاق موسع، من البيوت، إلى اللغة بالذات بوصفها «بيت الوجود».

وإنتاجها والاستمتاع بها) للوقوف في مواجهة الثيموس (الحسد والمنافسة والاعتراف)[8].

تنص مسلّمة (أو فرضية) سلوترديك علي أن المرء لا يستطيع التقاط المعنى الحقيقي لحوادث عام 1990، مع تفكك الأنظمة الشيوعية، إلا على خلفية مقولة الثيموس: الحسد، والمنافسة، والاعتراف. فذلك العام شهد على نهاية منطق الدولة الثوري التحرري، ونهاية مجمل المنطق المسيحاني الخلاصي القائم على مركزة الغضب وروح الانتقام الكلي الذي تفجّر مع المسيحية - اليهودية التي كانت علمنتها في صلب المشروع الشيوعي. وهكذا فإن سلوترديك يقترح تاريخًا بديلًا للغرب بوصفه تاريخ الغضب. فالإلياذة، ذلك النص المؤسِّس للغرب، يبدأ بكلمة «غضب»: يلوذ هوميروس بهذه الإلهة مناشدًا إياها أن تساعده في تلاوة أنشودة سورة غضب أخيل وعواقبها الوخيمة. وعلى الرغم من أن النزاع بين أخيل وآغاممنون يتعلق ببريسيس المثيرة للشهوة (سطا آغاممنون على الجارية بريسيس التي كانت عند أخيل)، فإن هذه ليست موضوع استثمار جنسي مكثف، بل هي، في ذاتها، غير ذات شأن كليًا. ليس ما يهم هو الإشباع الجنسي المحبط، بل جرح الكبرياء والكرامة. إلا أن ما هو حاسم في هذا الوضع هو التحول الأساس العميق الحاصل للغضب مع الانقلاب اليهودي - المسيحي التوحيدي اللاحق. ففي حين أن الغضب في اليونان القديمة مسموح له بأن يتفجر مباشرة، يتمثل ما يتبع بالسمو والارتقاء به، أي بتصعيده، وبإرجائه الزمني، وتأجيله، ونقله: يتعين على الرب، لا علينا نحن، الإمساك بدفتر حسابات الخطايا وتصفية هذه الحسابات يوم القيامة. والمنع المسيحي للانتقام (أَدِرْ خَدَّكَ الآخر) إن هو بالتحديد الدقيق إلا مقولة ملازمة لمشهد الأيام الأخيرة أيام القيامة.

(8) يقترح سلوترديك في الغضب والزمن قراءة نقدية لافتة للاكان: نقطة ضعف فرويد المركزية هي تركيزه الحصري على الإيروس، الأمر الذي يبقيه عاجزًا عن تسويغ الصراعات الدرقية (الثيموسية) (دافع الموت، المبتكر للقيام بهذه المهمة، يخفق على نحو بائس)؛ تجاوزًا لنقطة ضعف فرويد، يقوم لاكان بإلباس الإيروس ثوب الثيموس (معيدًا تفسير فرويد من خلال هيغل - كوجيف: الرغبة هي دومًا رغبة في الاعتراف، إشباعها هو اعتراف بالرغبة ...إلخ)، لكنه، بهذا، يفوِّت على نفسه خصوصية الرغبة الجنسية.

فكرة يوم الحساب، أي يوم تسديد جميع الديون المتراكمة إلى آخر قرش، وتصويب عالم ناله الفساد، أخيرًا، تنتقل لاحقًا بصيغة معَلْمنة إلى المشروع اليساري الحديث. أما هنا، فإن ولي أمر الحكم ما عاد الرب، بل صار متمثلًا في الشعب. إن حركات اليسار السياسية أشبه بـ «مصارف غضب». فهي تعكف على تجميع استثمارات الغضب من الناس وتعدهم بثأر واسع النطاق، وبإعادة فرض العدالة الشاملة. وبما أن الإشباع الكامل لا يتم أبدًا ولا تلبث آيات التفاوت والتراتب أن تعود إلى الانبثاق، بعد الانفجار الثوري للغضب، فإن زخمًا جديدًا دافعًا نحو ثورة ثانية حقيقية، قويمة، صادقة... ستتولى مهمة إرضاء المحبطين. والإنجاز الفعلي للوظيفة التحريرية ينبثق دائمًا: 1792 بعد 1789، تشرين الأول/ أكتوبر بعد شباط/ فبراير..

تكمن المشكلة ببساطة في استحالة توافر ما يكفي من رأس مال الغضب في أي من الأوقات. ذلك هو السبب الدافع إلى الاستدانة من، أو الاندماج مع، سَوْرات غضب أخرى: قومية، وطنية، أو ثقافية، أو فاشية، يكون الغضب القومي فيها طاغيًا. يقوم ماو بتعبئة غضب فلاحين فقراء مستغَلين، لا بروليتاريين. لا غرابة في أن سلوترديك يلوذ منهجيًا باستخدام عبارة «فاشية يسارية» ويحيل بانتظام إلى المؤرخ الألماني «المراجع» (يطلق على كل من يحاول مراجعة المرحلة النازية) إرنست نولته الذي عكف على اجتراح فكرة النازية بوصفها ردة فعل مؤسفة، لكنها مفهومة، على الإرهاب الشيوعي. فالفاشية بنظر سلوترديك ليست في آخر الأمر إلا تنويعة ثانوية (وردة فعل) على مشروع الغضب التحرري اليساري حقًا. وفي عصرنا نحن، حين أصبح الغضب الشامل مستنزفًا، يبقى شكلان رئيسيان من أشكال الغضب: الإسلام (غضب ضحايا العولمة الرأسمالية)، إضافة إلى طفرات تفجر «لاعقلانية» تُحدثها الشبيبة. قد يتعين على المرء أن يضيف إليهما كلًا من شعبوية أميركا اللاتينية، وغضب أنصار البيئة، واستياء المعادين للنزعة الاستهلاكية مع صيغ أخرى من السخط على العولمة. لقد أخفقت حركة بورتو أليغري في ترسيخ أقدامها بوصفها مصرفًا عالميًا لهذا الغضب لافتقارها إلى رؤية بديلة إيجابية. بل ويأتي سلوترديك على ذكر «الهمس الفاشي - اليساري المنبعث من

جديد على تخوم المؤسسات الأكاديمية»[9]، حيث أنتسب، كما أخمِّن... وعلى الرغم من أن طفرات التفجر المحلية هي التي يشهرها منتقدو فوكوياما ويعدّونها علامات «عودة التاريخ»، فإنها تبقى بدائل ضعيفة عاجزة عن إخفاء حقيقة أن أي طاقة غضب شامل كامنة ما عادت موجودة.

ما هو برنامج سلوترديك، إذن؟ لا بد للمرء من أن يذهب إلى ما هو «أبعد من السخط»، كما سيحلو لخاتمة الكتاب أن توحي. فلا بد له من إبطال مشروعية العروة القَدَرية الرابطة للمثقفين وأرباب الفكر مع السخط أو الاستياء بجميع أشكاله، بما في ذلك شكله النسوي القائم على الاحترام، ما بعد الاستعماري، والبيئي. ولا بد له من تأكيد المقاربة الليبرالية التي تمثلت صيغتها الأولى بمثلث الحياة - الحرية - الملكية عند جون لوك، ثم تماثلت للشفاء بفعل الحبّة النيتشوية المُرة المضادة للسخط. كما لا بد لنا من أن نتقن فن العيش في ظل ثقافة عالمية ما بعد توحيدية، في ظل نظام ديمقراطي معادٍ للتسلط يحترم المعايير المتمدنة والحقوق الشخصية، في ظل نوع من الموازنة بين النزعتين النخبوية والمساواتية. إننا في حاجة إلى صوغ «شرعة سلوك» ليبرالية تنجح في بلورة تفاعل وتداخل مجموعة من العناصر الثيموسية (ذات العلاقة بالحسد، والمنافسة، والاعتراف)، فتحول دون الجري القَدَري القاتل نحو الدمار البيئي والأخلاقي. ولا غرابة في أن يكون سلوترديك وثيق العلاقة بالفيلسوف الفرنسي آلان فينكلكراوت الذي اشترك معه في نشر كتاب حوارات: مع أن ذلك جاء في سياق أيديولوجي مختلف، فإن فينكلكراوت يقاتل على الجبهة المعادية «الشمولية» (التوتاليتارية) نفسها. لنعد، إذًا، إلى بنيامين! هل يدل تصوره لعنف السماء أيضًا على طفرات تفجُّر السخط والامتعاض؟ نجدنا هنا بحاجة إلى استراتيجيا مزدوجة؛ في البداية نحن بحاجة

---

(9) Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 2006), p. 107.

تكمن المفارقة الساخرة في أن سلوترديك يلوذ بانتظام بعبارة لينْكسفاشيزموس (Linksfaschismus) التي روَّجها خصمه الرئيس في ألمانيا، يورغن هبرماس، الذي استخدمها في زمن يعود إلى عام 1968 لشجب احتجاجات طالبية عنيفة مطالبة بإحلال «فعل» أكثر «مباشرة» محل الحوار والنقاش. قد يفيدنا هذا التفصيل بما هو أكثر مما يبدو من النظرة الأولى، لأن استنتاج سلوترديك، «برنامجه الإيجابي»، ليس مختلفًا كثيرًا عن استنتاج هبرماس، على الرغم من تناقضهما المعلن.

إلى إعادة تأهيل مفهوم السخط أو الامتعاض. لنتذكر ما كتبه سيبالد عن تصدي آميري لصدمة معسكرات الاعتقال النازية:

> الطاقة الكامنة خلف سجالات آميري مستمدة من سخط عنيد لا يعرف معنى الصفح. إن عددًا كبيرًا من مقالاته يتناول تبرير هذه العاطفة (التي تُعد عمومًا دعوة مغلفة إلى الانتقام) بوصفها أساسية لامتلاك رؤية نقدية صحيحة للماضي. كتب آميري - من منطلق وعي كامل للامنطقية محاولته لاجتراح تعريف ما - يقول إن السخط «يثبّت كلًا منا بالمسامير على صليب ماضيه المخرّب. وعلى نحو عبثي، يطالب بقلب ما هو مستحيل القلب، وإبطال الحدث الذي تمّ». [....] ليست القضية هي حل النزاع، إذًا، بل إماطة اللثام عنه. حافز السخط الذي يحيله آميري إلينا في سجاله، يتطلب اعترافًا بحق السخط، الذي ينطوي على ما ليس أقل من محاولة برنامجية لتفعيل حساسية الوعي لشعب «سبق وأن استعاد تأهيله عبر الزمن»(10).

حين يتعرض شخص للأذى على نحو بالغ التدمير، الأمر الذي يجعل الانتقام ذاته، وفقًا لعدالة السن بالسن، مثيرًا للسخرية، كمثل الوعد بالمصالحة مع المتسبب بالأذى بعد قيام الأخير بدفع التعويض، فإن الشيء الوحيد الذي يبقى هو الاستمرار في تأكيد «الاستنكار الذي لا يعرف معنى مهادنة الظلم». يتعين على المرء أن يضفي على هذا الموقف ثقله المناهض تمامًا للموقف النيتشوي: هنا، ليس للسخط أي علاقة بأخلاق العبيد. لعله يعني، بالأحرى، نوعًا من أنواع رفض «تطبيع» الجريمة، وجعلها الشيء العادي/ القابل للتفسير/ الخاضع للمحاسبة، وصهرها في بوتقة سردية حياة مطردة لها معنى؛ فبعد التفسيرات الممكنة كلها يعود الأمر مع سؤاله: «نعم، حصلتُ على هذا كله، لكن كيف أمكنك أن تكون قد فعلت ذلك؟ قصتك عن الجريمة غير مقنعة! لا معنى لها!». بعبارة أخرى، يبقى السخط الذي يلتمسه سيبالد سخطًا بطوليًا نيتشويًا، رفضًا للمساومة، وإصرارًا عنيدًا «ضد أشكال الصعاب كلها».

(10) W. G. Sebald, *On the Natural History of Destruction* (London: Penguin, 2003), pp. 160-162.

ما علاقة هذا السخط أو الاستياء الأصيل، إذًا، بثالوث العقاب (الانتقام - الثأر، والمسامحة، والنسيان)، بوصفه يتضمن الأساليب الثلاثة المعتمدة في التعامل مع أي جريمة؟ لعل أول ما يجب فعله هنا هو تأكيد أولوية مبدأ العدالة اليهودي: الانتقام/ العقاب، «العين بالعين»، بدلًا من الصيغة المألوفة التي تقول: «سنغفر لك جريمتك، إلا أننا لن ننساها». فالطريقة الوحيدة التي تفضي حقًا إلى الصفح والنسيان هي الانتقام (أو فرض عقوبة عادلة)، فبعد أن ينال المجرم عقابه الملائم، أستطيع أن أتقدم وأترك الأمر كله ورائي. هناك، إذًا، شيء يُحرّر في نيل القصاص العادل على الجريمة المقترفة. لقد سدَّدْتُ للمجتمع ما عليَّ من دَيْن وعدتُ حرًا من جديد، من دون أعباء موروثة من الماضي. أما المنطق «الرحيم» المتمثل في شعار «سامح، لكن لا تنس!»، فهو، على النقيض من ذلك، أكثر ظلمًا بما لا يقاس. فأنا (المجرم الذي جرت مسامحته) أبقى إلى الأبد مسكونًا بالجريمة التي اقترفتُها، لأن الجريمة لم «تُمحَ» (إلغاء كونها قد حصلت)، وحذفها بمفعول رجعي، وطَمْسُها، وإزالتها، على ما يراه هيغل أنه معنى العقاب.

يقف كل من العدالة اليهودية الصارمة والرحمة المسيحية، وموقف الغفران غير المستحَق وغير القابل للتفسير، على طرفي نقيض. فبحسب النظرة المسيحية، فإننا نحن البشر ولدنا خطّائين. كما أننا غير قادرين على تسديد ديوننا وبلوغ خلاص أنفسنا من خلال أفعالنا. فخلاصنا الوحيد متوقف على رحمة الرب، وعلى تضحيته السامية، وافتدائه الأكبر. غير أن المسيحية في هذا الموقف المتمثل في كسر سلسلة العدالة بواسطة فعل رحمة غير قابل للتفسير، من خلال تسديد ديننا، تفرض علينا دَيْنًا أكبر: إننا مدينون أبدًا للمسيح، ولا نستطيع أبدًا تعويضه عما فعله من أجلنا. والتسمية الفرويدية لمثل هذا الضغط المفرط الذي نحن عاجزون أبدًا عن مكافأته، هي الأنا العليا، بالطبع. جدير بالذكر أن اليهودية هي التي تُعدّ ديانة الأنا العليا وإخضاع الإنسان لرب غيور، قوي، وقاس، هي في تناقض مع رب رحمة وحب يكون مسيحيًا. غير أن الرب المسيحي بالذات، رب الرحمة والحب، لا يفرض نفسه، إلا بدفع هذا الثمن بنفسه من أجلنا، بوصفه وكيل الأنا العليا:

«لقد دفعتُ أعلى الأثمان في مقابل خطاياكم، فأصبحتم مدينين لي إلى الأبد...»[11].

في رسالته إلى أبيه، يلاحظ فرانتز كافكا مفارقة الرحمة (الرأفة - البركة) هذه: «من جملة المناسبات الكثيرة التي كنتُ فيها، طبقًا لرأيك المعبَّر عنه صراحة، مستحِقًا للضرب، لكني تُركتُ من دون عقاب في اللحظة الأخيرة رحمة منك، لم أستطع إلا أن أُراكِم قدرًا كبيرًا من الشعور بالذنب. ففي الحالات كلها كنت ملومًا متّهما، وكنت مدينًا لك»[12]. وهذا الرب، بوصفه وكيل أنا عليا، تتمخض رحمته بالذات عن ذنب للمؤمنين لا يمّحي، وهي رحمة قابلة للإدراك وصولًا حتى إلى ستالين. فيتعين على المرء ألا ينسى أن تدخلات ستالين المباشرة كانت عادة - كما يتبين من محاضر اجتماعات المكتب السياسي واللجنة المركزية في ثلاثينيات القرن العشرين التي باتت الآن في متناول الأيدي، تدخلات معبّرة عن الرحمة. فحين كان أعضاء لجنة مركزية أصغر سنًا، تواقين إلى إبراز حماستهم الثورية، يطالبون بإعدام بُوخارين فورًا، كان ستالين يتدخل دائمًا ويقول: «صبرًا! لم تثبت إدانته بعد!» أو شيئًا من هذا القبيل. ولم يكن هذا، بالطبع، إلا موقفًا منافقًا. فستالين كان سيد العارفين أنه هو نفسه كان منبع الحماسة المدمرة التي كان يبديها الأعضاء الأصغر سنًا، التواقين إلى إسعاده. إلا أن مظهر الرحمة الخارجي أمر ضروري هنا.

هكذا، فإن اقتراح مزاوجة جدلية زائفة بين العبارتين، كطريقة لحل معضلة «المعاقبة أم المسامحة» الأزلية، يمثل أكبر مزحة سمجة، وسخرية بلا ذوق. فهو، أولًا عاقب المرتكب، ثم سامحه!... أليست هذه هي المحصلة النهائية لثلاثية لارس فون ترير (L. Von Trier) «النسوية» Breaking the Waves (كسر

(11) من هذا المنطلق، يتعين على المرء أيضًا أن يرفض المعادلة المعتمدة القائمة على تبرير أفعاله العنفية الهادفة إلى الانتقام بالذريعة التي كثيرًا ما يلوذ بها الإسرائيليون في تعاملهم مع الفلسطينيين؛ إنهم مضطرون إلى قصفهم: «سأغفر لكم جرائمكم، إلا أنني لن أسامحكم لأنكم أجبرتموني على اقتراف الأعمال العنفية التي لم يكن أمامي أي خيار سوى المبادرة إليها»؛ يستطيع المرء، من دون تردد، أن يتصور هتلر وهملر وهما يقولان الكلام نفسه لليهود!

(12) موجود على الموقع: http://www.kafka.franz.com/DAFDA-letter.htm.

الأمواج)، Dancer in the Dark (راقصة في الظلام)، Dogville (دوغفيل)؟ ففي الأفلام الثلاثة هذه، تتعرض البطلة (إميلي واطسون، بيورك، نيكول كيدمان) لقدر راعب، إن لم يكن ميلودراميًا مثيرًا للغضب، من المعاناة والإذلال. لكن هذه البطلة لا تلبث في دوغفيل، مع أن محنتها في الفيلمين الأولين تبلغ ذروتها في موت يائس مثقل بالألم، أن ترد الصاع صاعين دونما رحمة وتأخذ ثأرها كاملًا حيال الطريقة الحقيرة التي اتبعها أهالي البلدة الصغيرة التي لجأت إليها في التعامل معها، إذ أقدمت شخصيًا على قتل عشيقها السابق. «ثمة أشياء معينة يجب أن تقوم بها بنفسك». ولا يسع حل العقدة هذا إلا أن يرتقي، لدى المتفرج، إلى مستوى إشباع عميق، ولو إشكالي أخلاقيًا. ومن المؤكد أن جميع المخطئين ينالون قصاصهم العادل مع الفوائد. يمكننا أيضًا أن نُلبس الأمر كله ثوبًا نسويًا. فبعد استمرار مشهد المعاناة المازوخية النسوية مدة طويلة لا تُطاق، تبادر الضحية أخيرًا إلى استجماع القوة لتوجيه الضربة الجوابية المثقلة بقدر ملائم من الانتقام، مؤكدة نفسها ذاتًا دائبة على استعادة التحكم الكامل بحالتها ومحنتها. فنبدو أننا حصلنا على أفضل ما في الدنيا والآخرة. ولم يقف الأمر عند مجرد إشباع تعطشنا للانتقام، بل جرت حتى شَرْعنة العملية من منطلقات نسوية. لكن ما يفسد هذا الحل لم يكن الخطاب النسوي المضاد المتوقع (لكن الزائف) القائم على أن ثمن انتصارها متمثّل في اعتماد موقف عنف ذكوري. ثمة إيماءة أخرى لا بد من إعطائها حقها كاملًا: كانت بطلة فيلم «دوغفيل» قادرة على الانتقام الخالي من الرحمة فقط لحظة مجيء أبيها (زعيم عصابة مافيا) إلى المدينة بحثًا عنها. باختصار، دشّن دورها المؤثر خضوعها المتجدد للسلطة الأبوية.

من شأن مقاربة أخرى للثلاثية أن تكون قراءة «دوغفيل» بوصفه فيلم رحمة حقيقية حرفيًا. فنعمة السماء تحتاج إلى أن تكون رحيمة بمقدار ما «تتفهم» الناس تلطُّفًا وتنازلًا، عارضة عليهم خدماتها، متحمّلة محنتها بصَمْت، رافضة الانتقام. لكن أباها الوغد (قاطع الطرق وزعيم المافيا) على حق: هذه غطرستها. فحين تتخذ قرارها بالانتقام تبادر عمليًا إلى التصرف مثلهم وتصبح واحدة منهم، نافضة يدها من وضعيتها المتعجرفة، المتفوقة. بقتلهم تتعرف إليهم بطريقة هيغلية. عندما

تراهم في «ضوء جديد»، تراهم كما هم، لا أهل المدينة الصغيرة، الفقراء الذين أُضيفت الصفة المثالية عليهم. فقيامها بفعل القتل هو إذًا فعل رحمة حقيقية.

الحجة الكبرى التي يسوقها معارضو حكم الإعدام هي الغطرسة الكامنة في معاقبة بشر آخرين، بل وحتى قتلهم. ما الذي يعطينا الحق في القيام بهذا؟ هل نحن، حقًا، في وضع يمكّننا من الحكم؟ أفضل الأجوبة هو قلب الحجة رأسًا على عقب. لعل افتراض حيازة حق توزيع الرحمة هو الغطرسة والخطيئة. فمن منا، نحن الفانين العاديين، ولا سيما إذا لم نكن ضحية المُدَان المباشرة، يمتلك حق محو جريمة آخر، أو التعامل معها بلين؟ فقط الرب أو من هو على صعيد الدولة في قمة السلطة، أي الملك أو رئيس الجمهورية، يملك، بفضل موقعه الاستثنائي، امتياز محو ذنب آخر. أما واجبنا نحن، فهو أن نتصرف طبقًا لمنطق العدالة ونعاقب الجريمة. فعدم القيام بذلك ينطوي على الكفر الفعلي المتمثل في رفع المرء لنفسه إلى مستوى الرب، وإلى مرتبة التصرف بسلطته.

من أين يدخل السخط الحقيقي في هذا كله؟ بوصفه البند المكمل الرابع لمثلث القصاص (الانتقام، المسامحة، والنسيان)، يعتلي السخط خشبة المسرح بوصفه الموقف الأصيل الوحيد لدى تعاملنا مع جريمة بالغة الهول (مثل إبادة النازيين يهود أوروبا)، الأمر الذي يُفضي إلى فقدان المواقف الثلاثة تأثيرها. لا يستطيع المرء أن يتسامح، أن يصفح، بل أن ينسى فِعْلَةً كهذه أكثر مما هو قادر على إنزال العقوبة الملائمة بها.

يعيدنا هذا إلى سلوترديك: ما السبب الكامن وراء شجب كل مشروع تحرري شمولي بوصفه أنموذج حَسَد وسَخط أو استياء؟ ما السبب الكامن وراء الإلحاح الإلزامي الضاغط بقوة على العثور تحت التضامن على حَسَد الضعفاء وتعطُّشهم للانتقام؟ باختصار، ما السبب الكامن وراء «تأويلاته للشك» بطريقة نيتشوية كاريكاتورية؟ ماذا إذا كان هذا الإلحاح نفسه يستمد الزخم والدعم من حَسَد واستياء خاصين جرى التنصل منهما، حَسَد الموقع التحرري الكوني، الذي يوجب على المرء أن يعثر على قذارة ما في الأساس من شأنها أن تجرد الأمر من

طهارته ونقائه؟[13] موضوع الحسد هنا هو معجزة الكونية الأخلاقية الشاملة التي لا يمكن اختزالها إلى أي تأثير مشوَّه لجملة سيرورات أو عمليات غريزية، لبيدية «دنيا».

ربما يكون الإنجاز الأهم الذي حققه جاك لاكان بقراءته مسرحية أنتيغون (Antigone) هو الإصرار على هذه النقطة: لا نجد في المسرحية أي أطروحات «فرويدية» متوقعة، ولا أي شيء عن العلاقة السفاحية المشبوهة بين الأخ وأخته[14]. هناك تكمن أيضًا فكرة لاكان «كانط مع ساد»[15]. واليوم، في عصرنا، عصر مابعد المثالية لـ «تأويلات الشك»، ألا يعرف الجميع معنى «واو» المعية – معنى مع، avec - with، وحقيقة صرامة كانط الأخلاقية هي سادية القانون، أي القانون الكانطي الذي هو أداة أنا عليا يستمتع ساديًا بمأزق الشخص، وبعجزه عن تلبية مطالبها التعجيزية، مثل أستاذ الأمثال الذي يعذّب التلاميذ بوظائف وفروض مستحيلة ويَسْعَد سرًا بإخفاقاتهم؟ إلا أن مقصد لاكان هو نقيض هذا الربط الأول تمامًا: ليس كانط هو أحد «ساديي» الحجرة، لعل ساد هو أحد «كانطيي» الحجرة. وذلك يعني، أن ما يتعين على المرء أن يتذكره هو أن تركيز لاكان هو كانط، وليس ساد، دائمًا. إن ما يشغل باله هو مجموع العواقب النهائية والأماكن التي تتجاهلها الثورة الأخلاقية الكانطية. بعبارة أخرى، لا يحاول لاكان طرح الفكرة «الاختزالية» التي تقول إن كل فعل أخلاقي، مهما بدا طاهرًا ونزيهًا، يستند دائمًا الى دافع «مَرَضي» ما (مصلحة المعني طويلة الأمد، وإعجاب نظرائه، وصولًا إلى الإشباع «السلبي» الحاصل جراء المعاناة والابتزاز اللذين كثيرًا ما تتطلبهما الأفعال الأخلاقية). من المرجح أن تركيز لاكان هو على العكس، مشحون بالمفارقة حيث لا تبقى الرغبة ذاتها (أي التصرف من منطلق الرغبة الخاصة، لا عبر المساومة عليها) مستندة الى

(13) أليس هذا هو السبب الذي دفع نيتشه نفسه إلى مهاوي الجنون؟ ألا تحمل الشهور الأخيرة التي سبقت انهياره الأخير لافتةَ كنوعٍ من الحسد الضبابي الغامض من أحجية المسيح؟ تذكروا كيف كان، في هذه الفترة الصعبة، يوقع منتحِلًا اسم المسيح!

(14) Jacque Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis* (London: Routledge, 1992), chapters 19-21.

(15) انظر: Jacque Lacan, «Kant with Sade,» in: *Ecrits* (New York: Norton, 2006), pp. 645-668.

أي اهتمام أو دافع «مَرَضي». فتلبي معيار الفعل الأخلاقي الكانطي، بما يجعل «اتباع المرء لرغبته، متداخلًا ومتقاطعًا مع تأديته لواجبه». هذا هو السبب الذي يدفع لاكان، في مفهومه للفعل، إلى قلب مقولة «تأويلات الشك» المعتمدة. فكانط نفسه يخطئ حين يقر، مدفوعًا بالشك، بأننا لا نستطيع أبدًا أن نتأكد مما إذا كان ما فعلناه فعلًا أخلاقيًا حقًا، وليس مستندًا خلسة، في السر، إلى حوافز «مرضية» ما (حتى لو كانت هذه الحوافز هي النشوة النرجسية المصاحبة لواقع أدائنا لواجبنا). فما هو جارح وصادم فعلًا بالنسبة إلى الشخص المعني ليس أن واقع أي فعل أخلاقي خالص هو أمر (ربما) مستحيل، بل لأن الحرية هي (ربما) ظاهرية، تستند إلى جهلنا بالدوافع الحقيقية لأفعالنا؛ إن ما هو جارح فعلًا هو الحرية نفسها، حقيقة أن الحرية ممكنة، ونحن نجهد يائسين بحثًا عن عوامل «مَرَضية» مؤثرة ومحددة (لأفعالنا) من أجل تجنب هذه الحقيقة، والهروب منها. بعبارة أخرى، ليس ثمة أي علاقة للنظرية الفرويدية الحقيقية باختزال الاستقلال الأخلاقي إلى نوع من الوهم استنادًا إلى ما تمثله دوافعنا الغريزية (اللبيدية) «الدنيا».

... وأخيرًا، ما هو!

يجاهد مفسرو بنيامين لمعرفة ما قد يعنيه «العنف السماوي»، فعلًا. ألسنا في صدد حلم يساري آخر بحدث «طاهر» لا يحدث أبدًا؟ على المرء هنا أن يتذكر إشارة فريدريك إنغلر في عام 1891 إلى كومونة باريس بوصفها أنموذجًا لدكتاتورية البروليتاريا:

> حديثًا استبدّ ذُعر صحي ومفيد من عبارة «دكتاتورية البروليتاريا» بضيّقي الأفق ومحدودي الثقافة من المنتمين إلى التيار الاشتراكي الديمقراطي. حسنًا، أيها السادة، هل تريدون أن تعرفوا شكل هذه الديمقراطية؟ هيا انظروا، إذًا إلى كومونة باريس. تلك كانت دكتاتورية البروليتاريا[16].

(16) Friedrich Engels, «Introduction to Karl Marx,» in: *The Civil War in France*, in: *Marx/Engels/Lenin on Historical Materialism* (New York: International Publishers, 1974), p. 242.

يستطيع المرء أن يكرر هذا بعد إجراء التغييرات اللازمة في شأن العنف السماوي قائلًا: «حسنًا أيها السادة، يا أساتذة التنظير النقديين، هل تريدون أن تعرفوا ما هو هذا العنف السماوي؟ هيا، انظروا، إذًا، إلى إرهاب ما بين عامي 1792 و1794 الثوري». ذلك كان العنف السماوي؛ (القائمة طويلة: ثمة إرهاب عام 1919 الأحمر...) بمعنى يتعين علينا أن نبادر، دونما خوف أو وَجَل، إلى وضع العنف السماوي في خانة ظواهر تاريخية إيجابية موجودة، متجنبين أيَّ شكل من أشكال التعمية الظلامية.

هاكم في ما يلي مقاطع من الصفحات الأخيرة البلهاء لـ «نقد العنف»:

تمامًا كما يعارض الرب الأسطورة، تتصدى السماء للعنف الأسطوري. السماء التي تشكل نقيض العنف من جميع النواحي. فإذا كان العنف الأسطوري صانع قوانين، فإن العنف السماوي ناسف قوانين؛ إذا كان الأول يثبت الحدود فالثاني يزيلها ويحطمها؛ إذا كان العنف الأسطوري يأتي بالذنب والعقاب في الوقت نفسه، فالقدرة الإلهية (العنف السماوي) تُصلح الخطأ فحسب؛ إذا كان الأول تهديديًا فالثاني إضرابي (يميل إلى الإضراب)؛ إذا كان الأول دمويًا، فإن الثاني يقتل من دون إراقة دماء. [...] فالدم هو رمز الحياة البسيطة المجردة من دون زيادة أو نقصان. تحلُّل العنف الحقوقي نابع [...] من ذنب الحياة الطبيعية البسيطة، ذلك الذنب الذي يضع الحي البريء والبائس في قبضة نوع من العقاب أو الجزاء الذي «يستأصل» الذنب من الحياة المجردة، ويقوم أيضًا، من دون شك، بتطهير المذنب لا من الذنب بل من القانون، في أي حال. ولا تلبث سيادة القانون على الأحياء، في ما يخص الحياة المجردة، أن تتوقف. يبقى العنف الأسطوري سلطة دموية على الحياة البسيطة من أجل ذاته، في حين أن العنف السماوي (الإلهي) يشكّل السلطة الخالصة على جميع مناحي الحياة من أجل خير الحياة ذاتها. الأولى تطلب القرابين والثانية ترحِّب بها.

[...] ما إن يُطرح سؤال: «أيمكنني أن أقتل؟» حتى يأتي جوابه العصيّ على الاختزال متمثلًا في وصية: «لا تقتل!». إنها وصية تسبق الفعل تمامًا كأن الرب «يحول دون» الفعل. غير أن من شأن النصيحة - الوصية أن تغدو غير قابلة للتطبيق، وغير ملائمة، بعد نفاذ الفِعْلة، تمامًا كما قد لا يشكل الخوف من العقاب سبب الالتزام بالطاعة. ما من حكم للفعل يمكن استخلاصه من

الوصية. كذلك يبقى متعذّرًا معرفة الحكم السماوي ومعرفة الأسس التي يستند إليها هذا الحكم سلفًا. مخطئون أولئك الذين يسندون إدانة جميع ألوان القتل العنفي لشخص واحد بيد آخر، إلى الوصية. ليس الأمر معيار حكم، بل هو دليل أفعال أشخاص وجماعات ملزمة التصارع معه في حال من العزلة، مع الإقدام، في حالات استثنائية، على الاضطلاع بمسؤولية إهماله[17].

إن ملكوت العنف السماوي الخالص هذا هو ملكوت السيادة الذي لا يكون فيه القتل تعبيرًا عن حالة مرضيّة شخصية (دافع تدميري خاص)، ولا عن جريمة (أو عقابها)، أو قُربانًا مقدَّسًا. كما أنه ليس جماليًا، ولا أخلاقيًا، أو دينيًا (أُضحية لآلهة الظلام). هكذا، فمن المفارقات أن العنف السماوي يتقاطع بالفعل جزئيًا مع التحرر الحيوي - السياسي من القرابين البشرية المقدسة. وفي الحالتين كلتيهما ليس القتل جريمة، كما أن المقتولين ليسوا أضاحي. فأولئك الذين يجهز عليهم العنف السماوي مذنبون مئة في المئة. إنهم ليسوا أضاحي، وغير جديرين أن يكونوا قرابين للرب أو مقبولين منه، بل يجري إعدامهم من دون جعلهم أضاحي. لكن ما ذنبهم؟ لقد عاشوا حياة طبيعية عادية. فالعنف السماوي يطهِّر المذنب لا من ذنبه بل من القانون، لأن القانون محصور بالأحياء: لا يستطيع تجاوز حد الحياة وصولًا إلى المساس بما هو وراء الحياة، بما هو أكثر من الحياة المجردة. العنف السماوي تعبير عن دافع محض، عن انعدام الموت، عن فائض الحياة، الذي يسدد سهامه إلى «الحياة العارية» المنظّمة بالقانون. وهذا البعد «اللاهوتي» الذي لا تستطيع الثورة أن تفوز من دونه، في نظر بنيامين، هو بُعْد فيض الدافع؛ بُعْد كون الدافع «أقوى مما ينبغي»[18].

إن العنف الأسطوري هو الذي يطلب القرابين، ويمسك بالسلطة على الحياة

---

(17) Walter Benjamin, *Critique of Violence*, pp. 249-251.

تعني Gewalt الألمانية «العنف» و«السلطة» أو المرجعية الراسخة. (علاقة مشابهة يمكن الاهتداء إليها في عبارة فرض القانون، التي توحي باستحالة التفكير بالقانون من دون الإحالة إلى قدر معين من العنف، في الأصل، عند ابتكار القانون بداية من جهة، وعلى نحو متكرر عند «تطبيق» القانون من جهة ثانية).

(18) انظر: Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

المجردة؛ أما العنف السماوي فهو غير قرباني ولا تكفيري (expiatory) لذا يتعين على المرء ألا يخاف تأكيد التناظر الشكلي بين الإجهاز الرسمي على قرابين بشرية، مثل قتل النازيين لليهود من ناحية، والإرهاب الثوري حيث يستطيع المرء أيضًا أن يقتل من دون اقتراف أي جريمة ومن دون تقديم أي قربان من ناحية ثانية. يكمن الفرق في حقيقة أن القتل النازي يبقى إحدى وسائل سلطة الدولة، في حين أن بنيامين يؤكد، في فقرته الختامية، أن «العنف الثوري» هو أعلى مستويات تجلي عُنف الإنسان «الخالص» الصافي «الممكن». وبذلك أضاف توصيفًا مفتاحيًا:

> أما ما هو أقل احتمالًا وأقل إلحاحًا أيضًا بالنسبة إلى الجنس البشري، فهو إقرار متى حدث عُنف خالص من دون شوائب في أمثلة خاصة. العنف الأسطوري فحسب، لا السماوي، سيكون قابلًا للتعرّف إليه بوصفه عنفًا يقينيًا، ما لم يكن في تأثيرات غير قابلة للمقارنة، لأن قوة العنف التكفيرية (expiatory) غير مرئية للبشر. [...] من شأن العنف السماوي أن يعلن نفسه في حرب حقيقية، كما لو كان عملًا للحشد في يوم الحساب المقدس لمن ارتكب جريمة؛ كما يمكن العنف السماوي أن يحمل اسم عنف «سيادي»، ذلك أنه الشعار والختم لكنه ليس الوسيلة الملائمة للمهمات المقدسة على الإطلاق[19].

من المهم جدًا أن تُفسّر الجملة الأخيرة تفسيرًا صحيحًا. فالتعارض بين العنف الأسطوري والعنف السماوي هو التعارض بين الوسيلة والإشارة. بمعنى أن العنف الأسطوري وسيلة لاستحداث سيادة القانون (النظام الاجتماعي الحقوقي)، في حين لا يتولى عنف السماء خدمة أي وسيلة، بما في ذلك حتى معاقبة الجُناة وصولًا إلى استعادة ميزان العدل. إنه مؤشر ظلم العالم، ودليل كون العالم «متحللًا» أخلاقيًا فحسب. إلا أن هذا لا ينطوي على أن للعنف السماوي معنى. بل لعله دليل بلا معنى. أما الإغراء الذي تجب مقاومته فهو بالتحديد ذلك الذي قاومه أيوب بنجاح، إغراء تزويد «معنى أعمق» ما. وما ينطوي عليه الأمر، بحسب تعبير باديو، فهو أن العنف الأسطوري ينتمي إلى نظام الكينونة/ الوجود (Being)، في حين ينتمي عنف السماء إلى نظام الحادث

---

(19) Benjamin, *Critique of Violence*, p. 252.

(Event). ليست ثمة مقاييس «موضوعية» تمكّننا من التعرف إلى أي فعل عنف على أنه سماوي؛ فالفعل ذاته الذي هو، في نظر أي مراقب خارجي، مجرد تفجر عنفي، قد يكون سماويًا بالنسبة إلى المنخرطين فيه. ليس ثمة آخر كبير ضامن لطبيعته السماوية، بينما يعود خطر قراءته وافتراضه سماويًا إلى الشخص المعني. إنه شبيه بما تُلقِّنه الجانسنية (Jansenism) في شأن المعجزات: برهنة المعجزات موضوعيًا مستحيلة؛ فبالنسبة إلى أي مراقب محايد، إن من شأنها دائمًا أن تكون قابلة للتفسير بالاستناد إلى منطلقات السببية الطبيعية العادية، فأي حدث ليس عنوان إعجاز إلا بالنسبة إلى المؤمنين.

عندما يكتب بنيامين أن حظر القتل «هو خطوط موجهة (قاعدة أساسية) لسلوك أشخاص وجماعات ملزمة بالتصارع معه في حال من العزلة وأفعالهم، مع الإقدام، في حالات استثنائية، على الاضطلاع بمسؤولية إهماله»، ألا تقترح قراءة الأمر كما لو كانت مقولة كانطية ناظمة، لا قاعدة تأسيسية مباشرة لواقع أخلاقي؟ لاحظوا كيف يتصدى بنيامين هنا للتبرير «الشمولي» (التوتاليتاري) للقتل المقترَف من أولئك الذين يتولون دور أدوات الآخر الكبير (الضرورة أو الحتمية التاريخية ...إلخ): يتعين على المرء أن «يتصارع معه في حال من العزلة»، متحملًا المسؤولية الكاملة عنه. بعبارة أخرى، لا علاقة لـ «العنف السماوي» بهبّات «الجنون المقدس»، ومع ذلك المهرجان الروماني الباخوسي، حيث يستقيل الأشخاص من استقلالهم ومسؤوليتهم، لأن ما يفعل فعله عبرهم إنْ هو إلا سُلْطانٌ إلهيٌّ أكبر.

تحديدًا وبدقة، إن عنف السماء ليس تدخلًا مباشرًا من ربٍّ كلي القدرة لمعاقبة الجنس البشري على تجاوزاته، ولا نوعًا من النظرة التمهيدية أو التجربة السبقية عن حساب اليوم الأخير. والفرق النهائي بين العنف السماوي وعبورنا العاجز/ العنيف إلى الفعل، نحن البشر، هو أن العنف السماوي، بعيدًا عن كونه تعبيرًا عن قدرة السماء الكلية، مؤشر دال على عجز الرب (الآخر الكبير) الخاص. فكل ما يتغير بين عنف سماوي من ناحية وعبور أعمى إلى الفعل من ناحية مقابلة، هو موقع العجز.

ليس عنفُ السماء الجَذْرَ اللاشرعي المكبوت للنظام الحقوقي. فإرهاب اليعاقبة الثوري ليس هو «الأصل المظلم» للنظام البرجوازي، بمعنى العنف الإجرامي - البطولي المؤسِّس للدول، الذي يهلل له هايدغر. فلا بد، إذًا، من تمييز العنف السماوي عن سيادة الدولة بوصفها الاستثناء المؤسِّس للقانون، وعن العنف المجرّد بوصفه هبّة فوضوية. أما في ما يخص الثورة الفرنسية، فمن اللافت أن دانتون، لا روبسبيير، هو الذي وفَّر المعادلة الأكثر إيجازًا لعملية التحول غير القابلة للإدراك من «دكتاتورية البروليتاريا» إلى العنف الدولتي، أو، بحسب تعبير بنيامين، من العنف السماوي إلى العنف الأسطوري: «لنكن مرهوبي الجانب كي لا يكون الشعب كذلك!»[20]؛ ففي نظر اليعقوبي دانتون كان إرهاب الدولة الثوري نوعًا من التحرك الوقائي الاستباقي الهادف بالفعل، لا إلى الانتقام من الأعداء، بل الحيلولة دون أي عنف «سماوي» مباشر من الجائعين الحفاة العراة (اللامتسرولين sans-culottes)، من الناس أنفسهم. بعبارة أخرى، دعونا نفعل ما يطلبه الشعب منا كي لا يبادر هو نفسه إلى فعله.

ينبغي، إذًا، فهم العنف السماوي بأنه إلهي بالمعنى الدقيق للشعار اللاتيني القديم «صوت الشعب هو صوت الرب» (Vox populi, vox dei)؛ لا بالمعنى التحريفي المضلِّل: «نحن ننفذ الأوامر بوصفنا أدوات بتصرف إرادة الشعب»، بل بوصفه الافتراض البطولي لعزلة القرار السيادي. إنه قرار (قتل، مخاطرة بالحياة، أو فقدانها) متخذ في عزلة مطلقة، من دون أي غطاء باسم الآخر الكبير. إنه لا يمكن أن يكون «لاأخلاقيًا»، حتى عن كان خارج دائرة الأخلاق؛ إنه لا يمنح الأداة إجازة لمجرد القتل بنوع من البراءة الملائكية. حين يبادر أولئك الذين هم خارج الحقل الاجتماعي القائم، إلى الضرب «الأعمى»، مطالبين بعدالة/ انتقام فورية وتفعيلها، يكون الأمر عنفًا سماويًا. تذكروا ذلك الهلع الذي عم ريو دي جانيرو منذ عقد أو نحوه، حين نزلتِ الحشود من أحياء أكواخ العشوائيات إلى الجزء الغني من المدينة وبدأت تنهب المتاجر الكبرى وتُشْعل فيها النيران. كان هذا، بالفعل، عنفًا سماويًا... كانت الحشود أشبه

(20) مقتبس في: Simon Schama, *Citizens* (New York: Viking, 1989), pp. 706-707.

بأسراب الجراد المذكورة في الكتاب المقدس، أشبه بالعقاب السماوي لخطايا البشر. وهذا العنف السماوي ينطلق من لامكان؛ إنه وسيلة من دون غاية، أو كما قال روبسبيير في خطابه الذي طالب فيه بإعدام لويس السادس عشر:

> الشعوب لا تقاضي بالطريقة ذاتها التي تعتمدها المحاكم؛ إنها لا تصدر أحكامًا؛ إنها تطلق رعودًا؛ إنها لا تدين ملوكًا؛ إنها تعيدهم إلى الفراغ رميًا وقذفًا؛ وهذه العدالة لا تقل قيمة عن عدالة المحاكم(21).

في غياب الإيمان بفكرة الحرية الخالدة (الافتراض القَبْلي البدهي مئة في المئة لهذه الفكرة) التي تصمد بثبات عبر جميع الهزائم، فإن هذا هو السبب الكامن وراء كون الثورة، كما كان واضحًا بالنسبة إلى روبسبيير؛ «مجرد جريمة صاخبة تدمِّر جريمة أخرى». هذا الإيمان يُعبّر عنه بوضوح بالغ في خطاب روبسبيير الأخير بالذات في الثامن من تيرميدور [26 تموز/ يوليو] 1794، قبل يوم واحد من اعتقاله وإعدامه:

> أؤكد لكم أن هناك أرواحًا شاعرة ونقية؛ نعم إنه موجود، أعني ذلك الشغف، الحنون، اللطيف، المهيب، الذي لا يقاوم، ذلك العذاب والفرح في القلوب العظيمة؛ ذلك الرعب العميق من الطغيان، تلك الحماسة المتعاطفة مع المظلومين، ذلك العشق المقدس للوطن، ذلك الحب الايماني الأكثر سُمُوًّا للإنسانية، الذي من دونه ليست أي ثورة كبرى إلا جريمة صاخبة تدمر جريمة أخرى؛ نعم إنه موجود ذلك الطموح الكريم المتطلع إلى تأسيس جمهورية العالم الأولى هنا على الأرض(22).

ما يُفضي إليه هذا هو إفهامنا أن العنف السماوي ينتمي إلى نظام الحادث (Event). ليست ثمة معايير موضوعية تمكّننا من التعرف إلى أي فعل عنف بوصفه سماويًا؛ الفعل ذاته الذي هو مجرد تفجر عنيف، في نظر مراقب خارجي، قد يكون سماويًا بنظر أولئك المنخرطين فيه، وليس هناك أي آخر كبير ضامن لطبيعته السماوية. مخاطرة قراءة الأمر وافتراضه سماويًا، عائدة

(21) Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror* (London: Verso, 2007), p. 59.

(22) Ibid., p. 129.

كليًا إلى الشخص المعني. فعنف السماء إنْ هو إلاّ من صُنْع حب الشخص صاحب العلاقة. هناك فقرتان مجهولتان من تشي غيفارا تسلطان الضوء على المسألة:

سأخاطر حتى لو بدوت مثيرًا للسخرية؛ إسمحوا لي أن أقول إن الثوري الحقيقي يهتدي بقدر عظيم من مشاعر الحب. من المستحيل أن نتصور ثوريًا أصيلًا، حقيقيًا، مفتقرًا إلى هذه الصفة[23].

تشكل الكراهية أحد عناصر النضال؛ الكره الشديد الذي لا يعرف الرحمة للعدو، هو الذي يدفعنا إلى ما هو فوق حدود الإنسان الطبيعية، ويحوّلنا إلى آلات قتل فاعلة، عنيفة، انتقائية وباردة. هكذا يجب أن يكون جنودنا؛ إن شعبًا بلا حقد أو كره لا يستطيع أن يسحق عدوًا وحشيًا[24].

هذان الموقفان المتعارضان بجلاء موحَّدان في شعار تشي المعروف: «على المرء أن يتحمل أن يصبح قاسيًا، أن يتصلب من دون أن يفقد اللطف والحنان»[25]. أو، إذا أعدنا صوغ كلام كانط وروبسبيير مرة أخرى، نقول: الحب بلا قسوة لا نفوذ له؛ القسوة بلا حب عمياء، إنها لحظة شغف قصيرة فاقدة قدرتها على الاستمرار. إن المفارقة الكامنة في العمق، التي تجعل الحب ملائكيًا، ترفعه إلى مستوى أعلى من العاطفية المضطربة والبائسة؛ إنها قسوتها بالذات، وارتباطها بالعنف. هذه العلاقة هي التي ترفع الحب إلى «تجاوز الحدود الطبيعية للإنسان، وصولًا إلى تحوله إلى دافع غير مشروط. ففي حين أن تشي غيفارا كان بالتأكيد مؤمنًا بالطاقة التحويلية للحب، فمن غير المحتمل أن يكون أحدٌ قد سمعه وهو يهمهم: «الحب هو كل ما تحتاج إليه»، فأنت بحاجة إلى الحب مع الكراهية. وسبق لكيركغارد أن قال منذ زمن طويل: إن المحصلة الضرورية (الحقيقية) الكامنة في المطلب المسيحي الذي يحض المرء على حب عدوه:

---

(23) مقتبس من: Jon Lee Anderson, *Che Guevara: A Revolutionary Life* (New York: Grove Press, 1997), p. 636.

(24) موجود على موقع: http://www.marxists.org/archive/guevara/1967/04/16.htm.

(25) مقتبس من: Peter McLaren, *Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution* (Oxford: Rowman & Littlefield, 2000), p. 27.

يطلب كره الحبيب جراء الحب وفي الحب... تستطيع المسيحية أن ترتقي بحديث إنساني مع نوع من الجنون إلى مستوى فرض مطلب الحب إذا كان الحب هو وفاء للقانون. إنها تلقّن أن المسيحي سيكون قادرًا، إذا طُلب منه، أن يكره أباه وأمه وأخته وحبيبته[26].

يطبّق كيركغارد هنا منطق الهايناموريشن (Hainamoration) الذي صاغه لاكان لاحقًا، وهو يعوّل على الانقسام في المحبوب بين شخص المحبوب وحقيقة سبب حبي له، ذلك الذي هو «فيه أكبر منه» (الرب: بالنسبة إلى كيركغارد). وأحيانًا يكون الكره هو البرهان الوحيد لواقع إني أحبك فعلًا. ومفهوم الحب هنا يجب أن يُعطى كلّ وزنه البولُسي: ملكوت العنف الخالص، ملكوت ما هو خارج القانون (قوة القانون)، ملكوت العنف الذي لا يؤسس قانونًا ولا يديم أي قانون؛ هو ملكوت الحب.

(26) Søren Kierkegaard, *Works of Love* (New York: Harper & Row,1962), p. 114.

خاتمة

هكذا أصبحت دائرة بحثنا مغلقة: فمن رفض العداء الزائف للعنف انتقلنا إلى اعتماد العنف التحريري. بدأنا بنفاق أولئك الذين يقترفون، مع محاربتهم العنف الذاتي، عنفًا منهجيًا منظمًا يولد ظواهر يمقتونها هم أنفسهم. لقد حدّدنا موقع السبب الأساس للعنف في الخوف من الجار، وأمَطْنا اللثام عن سرّ تجذره في قلب اللغة نفسها؛ أداة التغلب على العنف المباشر بالذات. وواصلنا العمل محلّلين ثلاثة أنماط من العنف تتكرر معالجتها في وسائل إعلامنا: الهبّات الشبابية «اللاعقلانية» في ضواحي باريس في عام 2005، والهجمات الإرهابية الأخيرة، والفوضى في نيو أورلينز بعد إعصار كاترينا. ثم تابعنا عملنا مسلِّطين الضوء على تناقضات منطق التسامح عطفًا على التظاهرات العنيفة احتجاجًا على رسوم النبي محمد الكاريكاتورية في إحدى الصحف الدانماركية. فكشفنا عن محدودية التسامح، وهو المفهوم السائد الذي يشكل أساسًا لأيديولوجيا اليوم. وأخيرًا، تناولنا مباشرةً البُعد التحريري للعنف السماوي كما صاغه فالتر بنيامين. فما هو الدرس المستخلص، إذًا، من هذا الكتاب؟

إنه درس ثلاثي الأبعاد. **أولًا**، هناك عملية عقاب مرتكبي العنف وإدانة العنف على أنه «شر»، وهي عملية أيديولوجية بامتياز، وتشكل تشويشًا وإرباكًا يساهمان في حجب الأشكال الأساسية للعنف الاجتماعي. ومن الأعراض المرضيّة العميقة أن تكون مجتمعاتنا الغربية، التي تبدي ألوانًا مختلفة من الحساسية والضيق حيال العنف، قادرة في الوقت نفسه على استنفار كثير من الآليات الرامية إلى شل حساسيتنا تجاه أشنع أشكال العنف وأفظعها. وغالبًا ما تتخذ هذه الآليات صيغة التعاطف الإنساني مع الضحايا أنفسهم، ويا للمفارقة!

الدرس الثاني: من الصعب أن تكون عنيفًا حقًا، وتُقْدِم على فعل يزعزع بعنف جملة الركائز الأساسية للحياة الاجتماعية. فعندما رأى بيرتولد بريخت القناع الياباني لروح شريرة راح يكتب عن مدى وضوح إيحاء عروقه المتورمة وتكشيراته البشعة، وعن مدى هول الجهد اللازم لاكتساب صفة الشر. ينطبق الأمر نفسه على العنف. إن أي فيلم رُعب هوليوودي معياري هو درس في مادة العنف. ففي أواخر فيلم The Fugitive (الهارب) للمخرج آندرو ديفيس، يتواجه الطبيب البريء المتهم (هاريسون فورد) مع زميله (جيرون كرابه) في حوار طبي، حيث يتهم الأول الثاني بتزوير بيانات طبية نيابة عن شركة صيدلانية كبرى. وفي هذا المنعطف بالتحديد، حين يتوقع المرء تركيز الاهتمام على بيغ فارما (الشركة الرأسمالية الكبرى) بوصفها الجهة المتهمة حقًا، يبادر كرابه إلى مقاطعة فورد ويدعوه إلى الخارج ثم يشتبك معه فورًا خارج القاعة في شجار حماسي بالغ العنف: يُوسِع كلٌّ منهما الآخر ضربًا فيدمي وجهه. إنه مشهد لافت ومثير حقًا بطابعه الباعث على السخرية. كأنما من أجل الخروج من هذه الفوضى الأيديولوجية، من اللعب مع مناهضة الرأسمالية، على المرء اتخاذ خطوة من شأنها أن تجعل الشقوق واضحة في الرواية وضوحًا مباشرًا. لقد تحول الرجل السيئ إلى حلقة مفرغة بملامح مرضيّة تبعث صراحة على السخرية، كما لو أن الفجور النفسي (السيكولوجي) (المصاحب لمشهد الشجار المزيغ للبصر) يحل محل دافع رأس المال ويزيحه ويجعل منه دافعًا خفيًا مجهولًا، لا دافعًا سيكولوجيًا نفسيًا لرأس المال على الإطلاق. كان من شأن لفتة ملائمة أكثر وبما لا يقاس، أن تتمثل في تقديم الزميل الفاسد طبيبًا جادًا ومتوازنًا نفسيًا وأمينًا شخصيًا جرى إغواؤه، جراء صعوبات مالية تعانيها المستشفى التي يعمل فيها، وتوريطه في ابتلاع طعم الشركة الصيدلانية.

هكذا فإن فيلم «الهارب» يوفر طبعة واضحة عن العبور العنيف إلى الفعل الذي يشكل بوصفه إغراء، أداة تحمل الإزاحة والتنحية الأيديولوجية بالذات. ويمكن العثور على خطوة أخرى بعد هذا المستوى الصفري للعنف في فيلم Taxi Driver (سائق التاكسي) لكل من بول شرادر ومارتن سكورسيزي في الثورة الأخيرة لترافيس بيكل وروبرت دو نيرو ضد القوّادين الذين يتحكمون بالفتاة

الشابة التي يريد إنقاذها (جودي فوستر). الحاسم هنا هو ذلك البعد الانتحاري الضمني في هذا العبور إلى الفعل. فعند استعداده للهجوم، يتدرب ترافيس شاهرًا مسدسًا أمام مرآة في المشهد الأبرز من الفيلم، ويخاطب صورته في المرآة بعدوانية متعالية بعبارة «أنت تعرف مع من تتكلم؟». في توضيح أحد الكتب التعليمية عن فكرة لاكان عن «مرحلة المرآة»، نرى أن العدوان هنا موجه بوضوح نحو الذات، نحو صورة المرء الخاصة. وهذا البُعد الانتحاري يعود إلى الظهور في مشهد المذبحة حين يقلد ترافيس، وهو مصاب بجرح بالغ ومستند إلى الجدار، بسبابة يده اليمنى مسدسًا مصوّبًا إلى جبهته الملطّخة بالدم ويضغط على الزناد ساخرًا، كأنه يقول: «لم يكن الهدف الحقيقي التفجّري إلا نفسيًا». ومفارقة ترافيس هي أنه يرى نفسه جزءًا من القذارة المنحطة لحياة المدينة؛ تلك القذارة التي يريد استئصالها، ويريد، كما قال بريخت عن العنف الثوري في مسرحيته «القرار»، Die MaBnahme، أن يكون لطخة القذارة الأخيرة التي ستكون الغرفة نظيفة بعد إزالتها.

بعد إجراء جميع التغييرات الضرورية (mutatis mutandis)، يصح القول نفسه أيضًا على العنف الجماعي الكبير، المنظم. وفي هذا الصدد تشكّل الثورة الثقافية الصينية درسًا وعِبْرة على هذا الصعيد. فقد ثبت أن تدمير الأوابد القديمة لم يكن نفيًا فعليًا للماضي، بل لعله كان نوعًا من العبور العاجز إلى الفعل، ونوعًا من التنفيس الذي يؤكد عدم القدرة على التخلص من الماضي. إن في الأمر نوعًا من العدالة الشعرية الخيالية في واقع أن النتيجة النهائية لثورة ماو الثقافية هي الطفرة الراهنة غير المسبوقة لجملة الديناميات الرأسمالية في الصين. هناك وجه شبه هيكلي عميق بين التثوير الماوي الذاتي الدائم والصراع المستمر ضد تكلس بُنى الدولة من جهة، والديناميات الداخلية للنظام الرأسمالي من جهة أخرى. ويميل المرء إلى إعادة التذكير بعبارات بريخت مرة أخرى هنا: «ما معنى السطو على أحد المصارف مقارنة بتأسيس مصرف جديد؟»، وما معنى حشد التفجرات العنيفة والمدمرة للحرس الأحمر الغارق في بحر الثورة الثقافية مقارنة بالثورة الثقافية الفعلية، والتحلل الدائم لأشكال الحياة وصيغها كلها؛ ذلك التحلل المستمر الذي تفرضه عمليةُ إعادة الإنتاج الرأسمالية؟

ينطبق الأمر نفسه، بالطبع، على ألمانيا النازية، حيث لا يجوز أن نمكِّن مشهد الإبادة الوحشية للملايين من أن يخدعنا. فمشكلة هتلر، على بشاعتها المفرطة واتصافها بقدر هائل من الجنون وانعدام الحس السليم، بدت كما لو أن الأمر لم يكن عنيفًا بما فيه الكفاية. فالتوصيف الذي يقدم هتلر وغدًا مسؤولًا عن موت الملايين، لكنه رجل جريء يسعى إلى غاياته بإرادة فولاذية، ليس مقززًا للنفس أخلاقيًا فحسب، بل هو أيضًا توصيف خاطئ بكل بساطة. لا، لم يكن لدى هتلر الجرأة اللازمة للإقدام على تغيير الأمور، وكما لم تكن تحركاته في العمق إلا ردات فعل: لم يبادر إلى الحركة إلا للوقوف في وجه التغيير الفعلي، أي تغيير حقيقي. لقد تحرك هتلر لمنع التهديد الشيوعي خشية أن يحدث تغيير فعلًا. أما استهدافه لليهود، فلم يكن، في نهاية الأمر، سوى نوع من الإزاحة والاستبدال لتجنّب العدوّ الحقيقي: نواة العلاقات الاجتماعية الرأسمالية بالذات. لقد مَسْرَح هتلر مشهدًا ثوريًا لتمكين النظام الرأسمالي من البقاء والاستمرار. وتمثلت المفارقة الباعثة على السخرية في أن جملة إيماءاته وإشاراته الصارخة الدالة على احتقار التباهي الذاتي البرجوازي لم تفد في النهاية إلا لتمكين هذا التباهي والرضا عن النفس من الاستمرار ومواصلة التمادي. وبعيدًا عن إزعاج النظام البرجوازي «المهترئ»، «المتفسخ»، المقيت جدًا، وبعيدًا عن إيقاظ الألمان ودفعهم إلى النهضة، كانت النازية حلمًا مكّنهم من تأجيل الاستيقاظ. وبالفعل فإن ألمانيا لم تستيقظ في الواقع إلا مع هزيمتها في عام 1945.

إذا كان المرء يعني بالعنف انقلابًا جذريًا عميقًا للنظام الاجتماعي الأساس، فإن المشكلة مع هتلر، مهما بدت مجنونة وعديمة الذوق، تمثلت في أنه لم يكن على مستوى كافٍ من العنف. وإذا أراد المرء أن يسمي تحركًا كان جريئًا حقًا، يوجب امتلاك «الجرأة» اللازمة لاقتحام المستحيل، فإنه في الوقت نفسه كان تحركًا بالغ البشاعة من حيث العنف، وأفضى إلى أشكال معاناة يتعذر تصوّرها. كما أنه تحرك تمثل في تجميع ستالين القسري للمزارع الجماعية في الريف في أواخر عشرينيات القرن العشرين. إلا أن حتى هذا التعبير عن عنف لا يعرف معنى الرحمة تُوِّج بعمليات عامي 1936 و1937 التطهيرية التي كانت، مرة أخرى، نوعًا من عجز العبور إلى الفعل:

لم يكن هذا استهدافًا لأي أعداء، بل كان غضبًا أعمى وذُعرًا. فلم يعكس الأمر القدرة على التحكم بالحوادث بل نوعًا من التسليم بأن النظام يفتقر إلى آليات تحكّم مضبوطة. كما لم يكن الأمر سياسة وتخطيطًا، بل كان إخفاقًا للسياسة والتخطيط معًا. كان دليل فشل في الحكم بأي شيء عدا القوة[1].

العنف نفسه الذي مارسَتْه السلطة الشيوعية مع الشيوعيين أنفسهم، شاهدٌ على التناقض الذاتي الجذري العميق الكامن في صلب النظام. فإذا كان ثمة مشروع ثوري «أصيل» في جذور النظام، فإن عمليات التطهير المتواصلة لم تكن ضرورية لإزالة آثار جذور النظام فحسب، بل كانت أيضًا نوعًا من «عودة المكبوت»، ومن التذكير بالسلبية الجذرية الكامنة في قلب النظام. أما عمليات التطهير الستالينية التي طاولت شرائح الحزب العليا، فإنها اعتمدت على هذه الخيانة الأساسية. فعمليًا كان المتهمون مذنبين، مثلهم مثل أعضاء الأجهزة الحزبية الجديدة، بمقدار ما خانوا الثورة. لم يكن الإرهاب الستاليني، إذًا، خيانة الثورة ببساطة، بمعنى أنه نوع من محاولة إزالة آثار الماضي الثوري الأصيل، بل كان أيضًا شاهدًا على نوع من «عفريت الفساد والانحراف» الذي يجبر نظام ما بعد الثورة الجديد على (إعادة) نقش خيانته للثورة في ثناياه، وانعكس ذلك وبرز بقوة في شكل اعتقالات تعسفية وتصفيات عشوائية مهدِّدة لجميع أعضاء الجهاز الحزبي، المتفرغين للعمل الحزبي والكوادر المحترفين (النومنكلاتورا). وكما نعرف من التحليل النفسي، فإن الاعتراف الستاليني بالذنب يُخفي الذنب الحقيقي. من المعروف لدى القاصي والداني أن ستالين درج على تجنيد عناصر من ذوي الأصول الاجتماعية الدنيا في المفوضية الشعبية للشؤون الداخلية (NKVD) (وزارة الداخلية). وقد توافرت لهؤلاء فرصة التعبير عن أحقادهم حيال الأجهزة الحزبية من خلال الاستمتاع باعتقال الرفاق المتفرغين للعمل الحزبي وكوادر الحزب وتعذيبهم. وكان التوتر الكامن بين استقرار النظام العائد للجهاز الحزبي الجديد من ناحية، و«عودة المكبوت» المنحرفة على شكل سلسلة عمليات التطهير المتكررة لصفوف هذا الجهاز

(1) J. Arch Getty & Oleg V. Naumov, *The Road to Terror. Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-39* (New Haven & London: Yale University Press, 1999), p. 14.

الحزبي من ناحية أخرى، متجذر في أعماق الظاهرة الستالينية؛ فعمليات التطهير هي ذاتها الصيغة التي يعتمدها التراث الثوري المغدور لينجو، ويَبْقى، ويقض مضجع النظام[2].

في قصة مبكرة لأغاثا كريستي عنوانها: *Murder in the Mews* **(جريمة قتل في الإسطبلات)**، يتولى المفتش بوارو مهمة التحقيق في موت السيدة آلن التي عثر عليها مقتولة بالرصاص في شقتها في الليلة التي يحتفل فيها الإنكليز بذكرى إلقاء القبض على غاي فوكس [الذي حاول نسف البرلمان البريطاني في 5/ 11/ 1605]. ومع أن موتها يبدو شبيهًا بالانتحار، فإن كثيرًا من التفصيلات يوحي بأنها جريمة قتل، وبأن المحاولة بليدة وبعيدة عن الإتقان، لجعل الأمر كما لو أن السيدة آلن نَفسها أقدمت على وضع حدّ لحياتها. كانت هذه الأخيرة تتقاسم إحدى الشقق مع الآنسة بلندر لايث التي كانت غائبة عن الشقة في ذلك الحين. وفي غضون فترة قصيرة من الوقت عُثر على زر كم قميص معدني في موقع الجريمة، فجرى توريط صاحب الزر، ميجور يوستاس، في الجريمة. لكن حل المفتش بوارو هو أحد أفضل الحلول في مؤلفات كريستي: يدور الحل حول العقدة العادية لأي جريمة مقترفة مع قصد جعلها تبدو انتحارًا. فقبل أعوام كانت الضحية طرفًا في إحدى الفضائح في الهند، حيث قابلت أوستاس وكانت مخطوبة بنية الزواج من نائب من المحافظين في البرلمان. وليقينه أن شيوع قصة فضيحتها سيعطل فرص زواجها، كان يوستاس يبتزها. أطلقت النار على نفسها،

(2) كانت إدانة ستالين المعتمدة تقوم على أطروحتين: سنيكيّا (لئيمًا، شكاكًا، كلبيًا) مطلعًا تمامًا على الوضع من جميع جوانبه (متأكدًا من أن المتهمين في المحاكم الصورية كانوا أبرياء ...إلخ)؛ كان يعرف معنى ما كان يفعله بمعنى كان ممسكًا بجميع الخيوط ومتحكمًا بالحوادث. تميل الوثائق الموجودة في المحفوظات التي أصبحت متاحة حديثًا إلى الإيحاء بعكس ذلك: أساسًا، كان ستالين مؤمنًا، بالفعل (بالأيديولوجيا الرسمية، بدوره، بوصفه قائدًا نزيهًا وأمينًا، بذنب المتهمين ...إلخ) ولم يكن في الواقع ممسكًا بزمام الأمور، متحكمًا بالحوادث (النتائج الفعلية لتدابيره وتدخلاته هي بالذات كثيرًا ما كانت تصدمه). انظر: Lars T. Lih, «Introduction,» in: Lars T. Lih, Oleg V. Naumov & Oleg V. Khlevniuk (eds.), *Stalin's Letters to Molotov* (New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 60-64;
اقترح له خلاصة مزعجة: «ربما كان من شأن شعب الاتحاد السوفياتي أن يكون أفضل حالًا لو كان ستالين أكثر كلبية (سينيكية) مما كان بالفعل» (ص48).

وانتحرت يأسًا. سارعت الآنسة بلندر لايث، بعد عودتها إلى البيت بعد الانتحار مباشرة، وكانت مطلعة على ابتزاز يوستاس وتكرهه، إلى إعادة ترتيب التفصيلات على مسرح الجريمة لجعل الأمر يبدو كما لو أن القاتل حاول ببلادة دفع السيدة آلن إلى الانتحار، كي يعاقَب. وهكذا فإن الحكاية تدور حول الاتجاه الذي ينبغي أن تتخذه قراءة التناقضات والمفارقات الملاحَظَة في مسرح الجريمة، هل هي جريمة قتل في ثوب انتحار، أم انتحار في ثوب جريمة قتل؟ العملية ناجحة لأن مظهر جريمة القتل عُرض على خشبة المسرح بدلًا من إخفائه، كما دَرَجَتِ العادة: بدلًا من إخفاء الجريمة، يجري ابتكارها بوصفها إغراءً جاذبًا.

هذا بالتحديد الدقيق هو ما يفعله المحرضون على مثل هذه العمليات العنيفة للعبور إلى الفعل. إنهم يقعون في خطأ إلباس الانتحار ثوب الجريمة. وبعبارة أخرى، يزوِّرون الدلائل على نحو يؤدي إلى إظهار الكارثة التي هي عملية «انتحار» (نتيجة تناقضات كامنة في العمق) كما لو كانت من صنع جهة مجرمة: يهود، خَوَنَة، ورجعيون. والسبب في الاختلاف النهائي - إذا عرضنا الأمر بلغة نيتشوية، وهي لغة ملائمة هنا - بين السياسة التحريرية الجذرية (الراديكالية)، ومثل هذه الطفرات من العنف العاجز، هو كون السياسة الجذرية (الراديكالية) الأصيلة فاعلة. فالسياسة تفرض الرؤية، وتعزّزها. أما طفرات العنف العاجز فتبقى منفعلة أساسًا، أي مجموعة ردات فعل على هذا المتطفل المثير للقلق أو ذاك.

أخيرًا، لكن ليس آخرًا، تتمثل العبرة الكامنة في العلاقة المعقدة بين العنف الذاتي ونظيره النظامي أو المنهجي في أن العنف ليس صفة مميزة لأفعال معينة، بل هو موزّع بين أفعال وسياقاتها، بين النشاط وعدم النشاط، وبين الحركة والجمود. إن من شأن الفعل نفسه أن يُعد عنيفًا أو غير عنيف، تبعًا للسياق؛ أحيانًا، ربما تكون ابتسامة لبقة أشد عنفًا من سَوْرة غضب قاسية. ولعل إحالة وجيزة على فيزياء الكم منطوية على بعض الفائدة هنا. فأحد المفاهيم الأكثر إرباكًا في فيزياء الكم هو مفهوم حقل هيغز، إذا ما تُركت جميع المنظومات الفيزيائية وشأنها في بيئة تستطيع إيصال طاقتها إليها، فإنها لا تلبث أن تتخذ وضعية الطاقة الدنيا مع الزمن. بعبارة أخرى، كلما زادت الكتلة المأخوذة من المنظومة، أي منظومة، زدنا بالقدر نفسه

خَفْض طاقتها، وصولًا إلى حالة الخواء حيث الطاقة صفر. إلا أن هناك، في أي حال، ظواهر تضطرنا إلى طرح فرضية وجوب وجود شيء ما (مادة ما) لا نستطيع انتزاعه من منظومة معينة من دون رفع مستوى طاقة تلك المنظومة. هذا الشيء، يُطلق عليه اسم حقل هيغز. فما أن يظهر هذا الحقل في وعاء جرى تفريغه وخفض درجة حرارته إلى أدنى مستوى ممكن، حتى تتعرض طاقته هي الأخرى لمزيد من الانخفاض. و«الشيء» الذي يظهر هكذا هو شيء يشتمل على قدر أقل من لاشيء من الطاقة. باختصار، ليس الصفر أحيانًا هو أرخص أوضاع نظام معين، للمفارقة، أن «لاشيء» يكلّف أكثر من «شيء ما». وبنوع خام من المقايسة، نرى أن الـ «لاشيء» الاجتماعي (سكون المنظومة، إعادة إنتاجها المجردة من دون أي تغييرات) «يكلف أكثر من شيء ما» (تغيير ما)، بمعنى أنه يتطلب قدرًا كبيرًا من الطاقة، ما يجعل الإيماءة الأولى لاستثارة تغيير ما في المنظومة متمثلة في سحب الفاعلية، بفعل لا شيء.

يمكن فهم رواية **أن نرى** (*Seeing*) (الترجمة الحرفية للعنوان الأصلي هو: مقالة عن الوضوح)[3] لخوزيه ساراماغو فهمًا عمليًا، كرياضة ذهنية في السياسة البارتليبية[4] يروي العمل قصة حوادث غريبة في عاصمة مجهولة لبلد ديمقراطي غير محدد. حين يغرق صباح يوم الانتخاب في أمطار غزيرة جدًا، تنخفض نسبة المقترعين إلى مستويات مقلقة، إلا أن الجو يتحسن عصرًا وتندفع الكتلة السكانية بكثافة نحو مراكز الاقتراع. ولا يدوم ارتياح الحكومة طويلًا حين يكشف الفرز عن أن سبعين في المئة من الأوراق في صناديق العاصمة تُركت بيضاء. وتقرر الحكومة، منزعجةً من هذا الخلل الأهلي، منح المواطنين فرصة التصويت في يوم انتخابي آخر بعد أسبوع واحد. تأتي النتائج أسوأ: 83 في المئة من الأوراق بيضاء. الحزبان السياسيان الرئيسان (الحزب اليميني الحاكم، وخصمه الرئيس حزب الوسط) يصابان بحال من ذُعر، في حين أن حزب اليسار المهمَّش تهميشًا

---

(3) José Saramago, *Seeing* (New York: Harcourt 2006).

(4) «بارتليبي» عبارة تشير، بالطبع، إلى شخصية هيرمان ملفيل التي تحمل الاسم نفسه، شخصية موظف من نيويورك استثنائي السلبية يرد على كل طلبات رئيسه بأن يقوم بعمل ما بعبارة: «أفضل ألا أفعل».

لا علاج له يسارع إلى إصدار تحليل يزعم أن الأوراق البيضاء هي في الأساس أصوات مؤيدة لبرنامجه التقدمي.

هل هذه مؤامرة منظمة، ليس لإطاحة الإدارة الحاكمة فحسب، بل لإطاحة النظام الديمقراطي برمته؟ إذا كان الأمر كذلك فمَنْ يقف وراء المؤامرة، وكيف تمكن حزب اليسار من تنظيم مئات آلاف الأشخاص في مثل هذا التحرك التخريبي، من دون أن يلتفت إليه أحد؟ عند سؤالهم عن الجهة التي صوتوا لمصلحتها يرد المواطنون قائلين ببساطة إن مثل هذه المعلومات شخصية، ويتساءلون: أليس التصويت بورقة بيضاء حقًا لهم؟ الحكومة الحائرة حيال معضلة الاهتداء إلى الرد الملائم على احتجاج لطيف، ومع تأكدها من وجود مؤامرة معادية للديمقراطية، تسارع الحكومة إلى وصم الحركة بـ «الإرهاب الخالص»، وإلى إعلان حال الطوارئ المتضمنة تعليق الضمانات الدستورية جميعها.

أُلقي القبض على خمسمئة مواطن عشوائيًا، ثم ما لبثوا أن اختفوا في سلسلة من مراكز الاستجواب السرية، وعُدّ وضعُهم سرًا يشار إليه باللون الأحمر. تجري طمأنة عائلاتهم بأسلوب أورويلي، لتخفيف قلقها من غياب المعلومات عن أحبائها، «لأن الكتمان ينطوي على المفتاح الضامن لسلامتهم الشخصية». وحين لا تثمر التحركات، تبادر الحكومة اليمينية إلى اعتماد سلسلة متزايدة التشدد من الخطوات، بدءًا بإعلان حال الطوارئ وتلفيق أخبار عن مؤامرات لإحداث الفوضى، مرورًا بسحب الشرطة ومقر الحكومة والحكم من العاصمة، وإغلاق مداخلها ومخارجها كلها، وانتهاء باصطناع زعيم عصابتها الإرهابية الخاصة. تتابع المدينة حياتها شبه الطبيعية، مع حرص الناس على مراوغة كل من ضربات الحكومة وطعناتها في حال من التناغم والانسجام مع مستوى غانديٍّ من المقاومة اللاعنفية غير القابلة للتفسير.

في عرضه الحصيف للرواية، لاحظ مايكل وود وجود نظير بريختي:

> في قصيدة معروفة، كُتبت في ألمانيا الشرقية في عام 1953، يقتبس بريخت كلامَ معاصرٍ يقول إن الشعب فقد الثقة بالحكومة. أليس من الأسهل إذًا، يسأل بريخت، أن تجري المبادرة إلى حل الشعب ومطالبة الحكومة بانتخاب

شعب آخر؟ إن رواية ساراماغو حكاية ذات مغزى تلقي الضوء على ما يحصل حين يصبح حل كل من الحكومة والشعب متعذرًا[5].

مع أن المقارنة ناجحة، غير أن التوصيف الختامي يبدو ناقصًا: إن الرسالة المثيرة للقلق في رواية أن نرى ليست استحالة حل كل من الشعب والحكومة بمقدار ما هي الطبيعة الإلزامية القسرية لطقوس الحرية الديمقراطية. إن ما يحدث هو أن الناس يقومون فعلًا، من خلال امتناعهم عن الاقتراع، بحل الحكومة لا بالمعنى المحدود لإطاحة الإدارة القائمة فحسب، بل على نحو أكثر جذرية، وأكثر راديكالية. لماذا تتعرض الحكومة لمثل هذا الذّعر جراء امتناع الناخبين عن الاقتراع؟ إنها مضطرة إلى مواجهة واقع أنها موجودة وتمارس السلطة، فقط بمقدار ما تكون مقبولة لدى أتباعها بوصفها موجودة وقادرة على ممارسة السلطة وهي مقبولة ولو من خلال نمط الرفض. كما أن امتناع الناخبين عن الذهاب إلى صناديق الاقتراع وعزوفهم عن الإدلاء بأصواتهم يتجاوزان ما هو أبعد من مجرد النفي السياسي المتبادل، وما هو أبعد من التصويت بعدم الثقة أو بسحب الثقة: إنه رفض إطار القرار بالذات.

بلغة التحليل النفسي، فإن عزوف الناخبين عن الاقتراع شيء شبيه بالرفض، والتبرؤ، والعزوف النفسي (Verwerfung) الذي هو تحرك أكثر جذرية (راديكالية) من الكَبْت. ففي الإزاحة (Verdrangung) في نظر فرويد، يبقى المكبوت مقبولًا فكريًا من الشخص، لأنه مسمى، ومنفي في الوقت نفسه لأن

---

(5) Michael Wood, «The Election With No Results,» at: http://www.salte.com/id/2139519.

ثمة بُعد بريختي آخر في الرواية التي لاحظها وود الذي يقول أيضًا عن كتب ساراماغو: «هذه روايات» ليست مقالات. غير أنها تميل إلى أن تأخذ شكل المقالة. فالناس في هذه الأعمال من دون أسماء، لكن لهم أدوار: هناك وزير العدل، زوج الدكتور، الشرطي، رئيس قلم الاقتراع ...إلخ، عمليات تبادل الكلام في ما بينهم ليست منقوطة إلا بالفواصل والأحرف المميزة بمواقعها العليا؛ ليس ثمة أي إشارات أو أقواس اقتباس، أي فراغات بين السطور، الشخصيات والحوارات، على حد سواء، مقحمة في عناقيد اجتماعية، كما لو كانت ثقافة كاملة تتحدث وتفعل عبر أكثر ممثليها وضوحًا. «أليس هذا مُعَيَّرًا بدقة طِبْقًا لمعايير 'مسرحيات' بريخت 'التعليمية' الصارمة، حيث الشخصيات أدوار بلا أسماء (رأسمالي، عامل، ثوري، شرطي) كما لو أن الثقافة كلها (أو الأيديولوجيا بالأحرى) عاكفة على الكلام والفعل من خلال أكثر ممثليها وضوحًا؟».

الشخص يرفض الاعتراف به. أما العزوف النفسي فيقوم، على النقيض من ذلك، على رفض شرط الرمز من دون أي لف أو دوران. وللالتفاف حول تخوم هذا الرفض الجذري يجد المرء نفسه واقعًا تحت إغراء استحضار أطروحة باديو الاستفزازية. «من الأفضل عدم القيام بأي شيء بدلًا من المساهمة في اختراع أساليب شكلية لجعل ما تراه الإمبراطورية موجودًا سلفًا مرئيًا»[6]. من الأفضل ألا تفعل شيئًا بدلًا من الانخراط في تحركات محلية إذا كانت الوظيفة القصوى لتلك التحركات هي جعل عجلة النظام تدور بقدر أكبر من اليُسْر (تحركات من قبيل الإفساح في المجال للحشد حول ذاتيات جديدة). ليس التهديد اليوم هو الموقف السلبي، بل الموقف الإيجابي - الفاعل الزائف، الإلحاح على التحلي بـ «الفاعلية»، على «المشاركة»، لحجب عدمية ولاشيئية ما هو جارٍ على قدم وساق. الناس يتدخلون الوقت كله، «يفعلون شيئًا»؛ الأكاديميون يشاركون في حوارات بلا معنى، وما إلى ذلك. أما الشيء الصعب حقًا فهو التراجع، والانسحاب. أولئك الذين هم في السلطة غالبًا ما يفضِّلون على الصمت ولو مشاركة «نقدية»، وحوارًا، لا لشيء إلا لإشراكنا في «الحوار» للاطمئنان إلى أن سلبيتنا المشؤومة كُسرت. وهكذا فإن امتناع الناخبين عن الذهاب إلى مراكز الاقتراع، وعزوفهم عن الإدلاء بأصواتهم، ليسا سوى فعل سياسي حقيقي ينتصب في وجوهنا بقوة مع خواء أنظمة اليوم الديمقراطية.

إن عدم القيام بأي تحرك يكون أحيانًا، أقوى التحركات التي يمكن القيام بها.

(6) Alain Badiou, «Fifteen Theses on Contemporary Art,» *Lacanian Ink*, vol. 23 (Spring 2004), pp. 119.

المراجع

Books

Adorno, Theodor W. & Walter Benjamin. *The Complete Correspondence 1928-1940.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Anderson, Jon Lee. *Che Guevara: A Revolutionary Life*. New York: Grove Press, 1997.

Axelrod, Robert. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books, 1984.

Badiou, Alain. *Logiques des Mondes*. Paris: Editions du Seuil, 2006.

Badiou, Alain & Cécile Winter. *Circonstances*. vol. 3. Portées du mot 'Juif '. Paris: Leo Scheer, 2005.

Balibar, Etienne, *La Crainte des Masses: Politique et Philosophie Avant et Après Marx*. Paris: Editions Galilée, 1997.

Begin, Menachem. *The Revolt*. New York: Dell, 1977.

Bellour, Raymond. *The Analysis of Film*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

Benjamin, Walter. *Critique of Violence.*

_______ . *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1968.

_______ . *Selected Writings, 1913-1926*. vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Brecht, Bertolt. *Werke*. vol. 18. Prosa 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.

Brown, Wendy. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire.* Princeton: Princeton University Press, 2006.

Chamberlain, Lesley. *The Philosophy Steamer.* London: Atlantic Books, 2006.

Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events.* Oxford: Oxford University Press, 1980.

Davies, Norman. *Europe at War.* London: Macmillan, 2006.

Descartes, René. *Discourse on Method.* South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1994.

Dupuy, Jean-Pierre. *Avions-Nous Oublié le Mal? Penser la Politique Après le 11 Septembre.* Paris: Bayard, 2002.

_______ . *Petite Metaphysique des Tsunamis.* Paris: Editions du Seuil, 2005.

Eagleton, Terry. *Sweet Violence: The Idea of the Tragic.* Oxford: Blackwell, 2002.

Engels, Friedrich. *The Civil War in France*, in *Marx/Engels/Lenin on Historical Materialism.* New York: International Publishers, 1974.

Fallaci, Oriana. *The Force of Reason.* New York: Rizzoli, 2006.

_______ . *The Rage and the Pride.* New York: Rizzoli, 2002.

Feinstein, Elaine. *Anna of all the Russians.* New York: Knopf, 2005.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man.* New York: Free Press, 2006.

Getty, J. Arch & Oleg V. Naumov. *The Road to Terror. Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-39.* New Haven & London: Yale University Press, 1999.

Glucksmann, André. *Dostoievski a Manhattan.* Paris: Robert Laffont, 2002.

Gray, John. *Straw Dogs.* London: Granta, 2003.

Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action.* 2 vols. New York: Beacon Press, 1985.

Harris, Sam. *The End of Faith.* New York: Norton, 2005.

Haycraft, H. (ed.). *The Art of the Mystery Story.* New York: Universal Library, 1946.

Hayek, Friedrich. *The Road to Serfdom.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 2000.

Houellebecq, Michel. *The Possibility of an Island*. New York: Knopf, 2006.

Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations*. New York: Simon and Schuster, 1998.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason: The Transcendental Dialectic*. London: Palgrave, 2003.

_______ . *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Kierkegaard, Søren. *Works of Love*. New York: Harper & Row,1962.

Koonz, Claudia. *The Nazi Conscience*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2003.

Lacan, Jacques. *Ecrits*. New York: Norton, 2006.

_______ . *The Ethics of Psychoanalysis*. London: Routledge, 1992.

_______ . *The Other Side of Psychoanalysis*. New York: Norton, 2006.

Lefort, Claude. *The Political Forms of Modern Society:Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

Levi, Neil & Michael Rothberg (eds.). *The Holocaust: Theoretical Readings*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2003.

Levi, Primo. *The Periodic Table*. New York: Schocken, 1995.

Lih, Lars T., Oleg V. Naumov & Oleg V. Khlevniuk (eds.). *Stalin's Letters to Molotov*. New Haven: Yale University Press, 1995.

Martin, Bradley K. *Under the Loving Care of the Fatherly Leader*. New York: Thomas Dunne, 2004.

Marx, Karl. *Collected Works*. vol. 10. London: Lawrence and Wishart, 1978.

McLaren, Peter. *Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2000.

Muller, Jean-Marie. *Non-Violence in Education*. Paris: UNESCO, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *Thus Spake Zarathustra*. New York: Prometheus, 1993.

Orwell, George. *The Road to Wigan Pier*. London: Gollancz, 1937.

Ranciere, Jacques. *Disagreement*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

_______ . *Hatred of Democracy*. London: Verso, 2007.

Rawls, John. *A Theory of Justice*, Cambridge. MA: Harvard University Press, 1971.

Remnick, David. *Lenin's Tomb*. New York: Random House, 1993.

Robespierre, Maximilien. *Virtue and Terror*. London: Verso, 2007.

Rosset, Clément. *Le Réel: Traité de l'Idiotie*. Paris: Editions de Minuit, 2004.

Rousseau, Jean-Jacques. *Rousseau, Judge of Jean-Jacques:Dialogues*. Hanover, NH: Dartmouth College Press, 1990.

Sandford, Stella. *How to Read Beauvoir*. London: Granta, 2006.

Santner, Eric. *On the Psychotheology of Everyday Life*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Sardar, Ziauddin & Merryl Wyn Davies. *The No-Nonsense Guide to Islam*. London: New Internationalist/Verso, 2004.

Saramago, José. *Seeing*. New York: Harcourt 2006.

Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Humanism*. London: Methuen, 1974.

Schama, Simon. *Citizens*. New York: Viking, 1989.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Sebald, W. G. *On the Natural History of Destruction*. London: Penguin, 2003.

Sebeok, T. A. (ed.). *Style in Language*. New York: Wiley, 1960.

Sloterdijk, Peter. *Zorn und Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.

Wrathall, Mark. *How to Read Heidegger*. London: Granta, 2005.

Weil, Simone. *OEuvres Complètes VI: Cahiers*, vol. 1. 1933-September 1941. Paris: Gallimard, 1994; vol. 2. September 1941-February 1942. Paris: Gallimard, 1997.

Wiesenthal, Simon. *Justice not Vengeance*. London: Mandarin, 1989.

Wrathall, Mark. *How to Read Heidegger*. London: Granta, 2005.

Zizek, Slavoj. *The Metastases of Enjoyment*. London: Verso, 1995.

_______ . *The Plague of Fantasies*. London: Verso, 1997.

Zupancic, Alenka. *The Shortest Shadow*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

Periodicals

Badiou, Alain. «Drawing.» *Lacanian Ink*. vol. 28 (Autumn 2006).

_______ . «Fifteen Theses on Contemporary Art.» *Lacanian Ink*. vol. 23 (Spring 2004).

_______ . «The Question of Democracy.» *Lacanian Ink*. vol. 28 (Autumn 2006).

Malnuit, Olivier. «Pourquoi les Géants du Business se Prennent-ils pour Jésus?.» *Technikart* (February 2006).

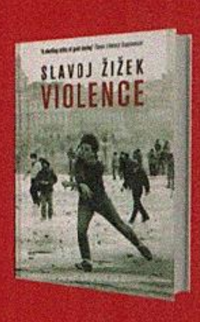
Oakes, Edward T. «Darwin's Graveyards.» *Books & Culture* (November/December 2006).

Sabloff, Nicholas. «Of Filth and Frozen Dinners.» *Common Review* (Winter 2007).

Sloterdijk, Peter. «Warten auf den Islam.» *Focus* (October 2006).

فهرس عام

هذا الكتاب



هل يسبب تطور الرأسمالية والحضارة ارتفاعًا في وتيرة العنف أم يحدّ منه؟ هل يكمن العنف في فكرة "التجاور"، على بساطتها؟ وهل تقتصر ردة الفعل تجاه العنف اليوم على التفكر؟

هذا بعض من أسئلة يعالجها سلافوي جيجيك في هذا الكتاب، من طريق سبر أغوار الأنظمة التوتاليتارية الدموية التي سادت في القرن الماضي، ومقاربة العنف المسمى مقدسًا، ورسم أجندة جديدة تحدد السبيل الأمثل للتفكير في العنف، والوصول إلى حلول لمشكلات يسبّبها، من خلال محاجة ثقافية لأي عنف تنتجه العولمة أو الرأسمالية أو الأصولية أو اللغة.

المؤلف

سلافوي جيجيك (1949-) فيلسوف وناقد ثقافي سلوفيني غزير الإنتاج، له مساهمات ذات شأن، بلغات أوروبية عدة، في مجالات التنظير السياسي والفن السينمائي والتحليل النفسي. يعمل باحثًا رئيسًا في معهد السوسيولوجيا والفلسفة في جامعة لوبليانا السلوفينية، وأستاذًا في المعهد العالي الأوروبي للدراسات العليا، ومديرًا لمعهد بيركبك للعلوم الإنسانية في جامعة لندن. من مؤلفاته: *The Sublime Object of Ideology* (الهدف السامي للأيديولوجيا)، و *Demanding the Impossible* (طلب المستحيل).

المترجم

فاضل جتكر باحث ومترجم محترف عن الإنكليزية والتركية. له عدد من الترجمات في المجالات السياسية والفلسفية والأدبية، منها **أوروبا ومن لا تاريخ لهم** (إريك وولف)؛ **نماذج الديمقراطية** (دايفد هيلد)؛ **تاريخ المجتمعات الإسلامية 1-2** (أيرا لابيدوس)؛ **الأعمال الشعرية الكاملة** (ناظم حكمت)؛ **خطة الهجوم** (بوب وودورد)؛ **اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة - جون رولز نموذجًا** (تحرير صموئيل فريمان)؛ **آلام العقل الغربي** (ريتشارد تارناس).

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية

السعر: 10 دولارات

ISBN 973-614-445-139-7

9 786144 451397



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies